Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. - D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

I

SIGNIFICATION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Éditions P. TÉQUI

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

I

I

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. - D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

I

SIGNIFICATION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Éditions P. TÉQUI

ISBN 2-85244-015-6

AVERTISSEMENT

Cette étude, d'abord conçue pour paraître en un seul volume, devra, pour des raisons pratiques, paraître en cinq fascicules. Aussi, pour bien maintenir son unité organique, nous a-t-il semblé indispensable d'indiquer brièvement ici son plan d'ensemble.

Le *fascicule I*, après avoir, dans un *Avant-Propos*, exposé l'intention générale de la recherche, présente une réflexion historique et critique sur les significations diverses de la métaphysique.

Le *fascicule II* cherche, dans une analyse historique et critique, à montrer les grandes étapes de la philosophie relativement à l'être :

– les découvertes de l'être dans la philosophie grecque (Parménide, Platon, Aristote, Plotin);

– les diverses manières dont l'être a été assumé et explicité par les grands théologiens (Avicenne, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Duns Scot, Ockham, Suarez);

– les «voilements» de l'être par l'idée d'être, en raison d'une attitude réflexive et critique, d'un intuitionnisme naïf ou d'un idéalisme (Descartes, Malebranche, Kant, Hegel, Gentile, Husserl...).

– les essais de redécouverte de l'être au delà de l'idée et du rationalisme, identifiant l'être : à la Liberté (le dernier Schelling), à la Vie (Nietzsche), à l'au-delà de l'existence, la Transcendance (Jaspers), à la Vérité et à l'au-delà de la Vérité (Heidegger).

Ces diverses philosophies de l'être nous montrent à quel point l'être fascine l'intelligence humaine et quelle grande réceptivité il exige d'elle pour être découvert; elles nous montrent aussi combien l'intelligence humaine a de peine à entrer dans cette passivité, et com-

ment elle préfère demeurer dans son «avoir» propre, dans ses propres concepts. Ces diverses philosophies nous montrent ainsi la nécessité de redécouvrir par nous-mêmes ce qu'est l'être, de le «penser»; car cette découverte tout à fait première ne peut se transmettre dans toute son originalité : elle exige toujours une découverte personnelle. Il n'y a pas, au sens propre, de *tradition* métaphysique. S'il y a pour le *croyant* une Parole divine, il n'y a pas de «parole» métaphysique pour l'intelligence humaine; mais évidemment, il faut aider celle-ci dans cette recherche où elle est toujours solitaire. C'est ce que l'on se propose de faire dans la seconde partie de ce fascicule II.

Quant aux *fascicules III* et *IV*, ils présentent des analyses plus particulières concernant le problème de l'être : chez les deux grands théologiens des traditions arabe et latine, Avicenne et Thomas d'Aquin (*fascicule III*); chez Heidegger et Merleau-Ponty (*fasc. IV*), en raison de leur souci dominant de découvrir l'être. Enfin le *fascicule V* expose les conceptions de l'être de quelques thomistes contemporains (M.-D. Roland-Gosselin, J. Maritain, C. Fabro, P. Rousselot, J. Maréchal, A. Marc, St. Breton).

Nous avons joint à ce dernier fascicule la bibliographie générale de l'ouvrage, pour éviter les répétitions qu'auraient entraînées des bibliographies propres à chaque fascicule.

Nous regrettons qu'à la suite d'une série d'imprévus, cet ouvrage, dont les premières épreuves datent déjà de 1971, ne paraisse qu'au début de 1975. L'essentiel de ces recherches demeure inchangé ; mais évidemment, certaines éditions critiques ou études particulières plus récentes auraient pu être utilisées.

PLAN DE L'OUVRAGE

FASCICULE I : *Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique*

FASCICULE II : *Significations de l'être*
Réflexion historique et critique sur l'être
En vue d'une métaphysique de l'être

FASCICULE III : *Appendices 1 et 2. Le problème de l'*ens *et de l'*esse
Le concept d'être chez Avicenne
L'être chez S. Thomas

FASCICULE IV : *Appendices 3 et 4 : Néant et être*
Quelques grands aspects de la pensée de Heidegger
La découverte de la nouvelle ontologie dans les derniers écrits de Merleau-Ponty

FASCICULE V : *Appendice 5 : Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*
Bibliographie

AVANT-PROPOS

Dans une vision très pénétrante et très personnelle de l'histoire de la philosophie occidentale, Heidegger ne cesse de nous avertir que la métaphysique a oublié l'être. C'est bien le reproche le plus terrible qu'il puisse lui adresser – «tu es maître en Israël et tu ignore ces choses !». Le philosophe, s'il ne saisit pas l'Etre, s'il oublie l'Etre, n'est plus bon à rien; et la philosophie est vaine si elle oublie ce pour quoi elle existait. Que le savant oublie l'Etre, c'est normal – il est fait pour «l'étant» et ne peut regarder que «l'étant»[1] – mais que le philosophe, le métaphysicien, oublie l'Etre et ne regarde que «l'étant», c'est là, ou du moins ce serait si c'était volontaire, une trahison; et si c'est involontaire, c'est une terrible cécité.

Certes, Heidegger reconnaît que le philosophe n'est pas totalement responsable de cet oubli; car l'oubli «fait partie de l'essence même de l'Etre, par lui voilée»[2], et «l'Etre aime son propre retrait»[3]. Ce qui se manifeste n'est pas l'Etre. L'Etre est au delà des phénomènes, il est plus radical qu'eux et les phénomènes, tout en le manifestant, le cachent. Mais s'il demeure caché, le rôle du vrai philosophe, gardien de l'Etre[4], est de le penser; car s'il ne le pense pas, qui le pensera ? Le νοῦς de l'homme risque alors de sombrer. L'Etre oublié, les hommes conti-

[1] Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 63 a; *Contribution à la question de l'être*, in Questions I, p. 242. – Tous les ouvrages ou articles cités en note figurent dans la bibliographie jointe au fascicule V.

[2] *La parole d'Anaximandre*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 297.

[3] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, in Questions II, p. 275.

[4] Cf. fasc. IV, appendice 3, p. 78.

nueront de raisonner et de faire de la logique, mais ils ne penseront plus profondément; ils demeureront dans un domaine périphérique, celui de l'ontique, et l'essence même de l'homme sera mise en péril.

Ce cri d'alarme de Heidegger n'est-il pas semblable à celui de Kierkegaard concernant la destinée de l'homme ? Et n'est-il pas plus radical encore ? En effet, si le νοῦς de l'homme disparaît et sombre dans le raisonnement et la logique, l'homme peut-il encore avoir une destinée personnelle ? Kierkegaard se trouvait en présence de la puissance tyrannique de la dialectique hégélienne, qui réduisait l'homme à l'idée, à la conscience. Heidegger, lui, voit le danger de la philosophie de Nietzsche, où tous les efforts métaphysiques antérieurs sont considérés comme mensongers et fallacieux, le seul être réel et vrai étant celui de notre désir de puissance, de la volonté de puissance. Dans la philosophie occidentale, c'est bien l'ultime moment de l'oubli de l'Etre; mais cela peut être aussi le point de départ d'une nouvelle reprise, «le témoignage non encore reconnu d'une nouvelle nécessité»[5].

Si Heidegger se fait le héraut de l'Etre, il faut reconnaître que nombreux sont ceux qui n'entendent pas son appel et qui s'enferment dans la philosophie analytique, la philosophie du langage où la logique mathématique, pratiquement, remplace l'ontologie (comme, au moment du nominalisme, la logique remplaçait la métaphysique). Soumise par les néo-positivistes au «principe de vérification», la métaphysique est déclarée «dépourvue de sens», puisque ses assertions ne sont ni des tautologies, ni des propositions empiriques[6]. On sait comment un Carnap ou un Ayer jugent le discours heideggérien sur l'Etre – et non seulement le discours heideggérien, mais celui de toute métaphysique. Parler de l'être est un discours qui n'a pas de signification propre[7].

Par ailleurs, soumise par Karl Popper au «critère de falsificabilité», la métaphysique se voit, non plus exclue absolument, mais rayée du domaine «scientifique». Quant à la philosophie d'Oxford et aux partisans de l'analyse linguistique qui «récupèrent» la métaphysique d'un point de vue de «pragmatisation épistémologique», ils n'en célèbrent pas moins le crépuscule de la métaphysique comme telle[8].

[5] HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 48 (cf. fasc. IV, p. 61).
[6] Cf. ci-dessous, p. 116 et note 42.
[7] Cf. fasc. II, pp.188 189, note 503.
[8] Cf. ci-dessous, p. 118 . La position adoptée par la philosophie du langage est d'autant plus importante qu'elle a déjà eu une très grande influence sur les théologiens. Voir à ce propos D. ANTISERI, *Foi sans métaphysique ni théologie.*

Accepter l'une ou l'autre de ces attitudes qui se veulent philosophiques, c'est évidemment accepter le suicide du νοῦς, et ne plus reconnaître que la raison dans sa fonction de raisonnement.

Telles sont bien, actuellement, les deux attitudes extrêmes, qui sont irréductibles; nous disons bien «extrêmes», car il y a aujourd'hui, entre elles, toute une série d'autres attitudes philosophiques intermédiaires, notamment la position de l'existentialisme, celle de la phénoménologie... Mais pour le philosophe, les extrêmes sont toujours plus révélateurs et plus instructifs. C'est pourquoi nous nous contentons d'évoquer ces deux positions, qui s'opposent en raison même de leur attitude à l'égard de l'être. L'une considère que «penser l'Etre» est ce qu'il y a d'essentiel dans la vie du philosophe (et même dans la vie de l'homme, puisque c'est l'ouverture à l'Etre qui constitue son être[9]). L'autre estime que penser l'être ne signifie rien dans la vie de notre raison, et qu'il faut abandonner cette attitude puérile, infantile, pour entrer dans la connaissance scientifique, dans l'objectivité d'une véritable connaissance logique.

Mais ces deux attitudes extrêmes n'ont-elles pas quelque chose de commun ? L'une et l'autre ne considèrent-elles pas la métaphysique comme ayant terminé sa tâche (bien que l'accomplissement de cette tâche soit envisagé, certes, de deux manières bien différentes) ? D'autre part, l'une et l'autre comportent une identification du νοεῖν et du λέγειν sous deux modalités, là encore, très différentes. Aussi n'est-il pas étonnant que ces deux attitudes philosophiques s'orientent dans deux directions opposées et irréconciliables. Car pour penser l'Etre, on se réfugie dans une connaissance poétique et «mystique», une connaissance «préconceptuelle»; alors que l'analyse, avec son souci de rigueur et d'objectivité scientifique, réalise une alliance de plus en plus poussée avec la logique formelle.

Ces deux positions extrêmes, précisément parce qu'elles sont extrêmes, nous obligent à regarder le problème en ce qu'il a de plus radical.

Pour répondre avec intelligence à l'appel de Heidegger – penser l'être – ne faut-il pas aller plus loin que lui, dépasser la connaissance proprement poétique ? La pensée de l'être est-elle vraiment d'ordre préconceptuel ? ou bien est-ce un conceptuel d'un type unique, fondamental ?

[9] Cf. fasc. IV, pp. 49, 54, 75 ss.

La position de Heidegger dépendant de son jugement sur le développement de la métaphysique occidentale, sur l'oubli de l'Etre, il faut examiner les étapes successives de la métaphysique en ce qui concerne cette question de l'être, et voir ce qu'il y a de juste et ce qu'il y a de trop systématique dans l'estimation de Heidegger. Il faut aussi se demander si Heidegger n'est pas lui-même victime de sa propre intuition. On projette souvent sur les autres ce que l'on n'a pas assimilé avec suffisamment de lucidité et de pénétration.

Par le fait même, il faut se demander si la métaphysique, qui est liée à la recherche de l'être comme tel, doit véritablement disparaître, et voir comment Heidegger a compris la métaphysique et l'ontologie.

Ajoutons, pour répondre à la philosophie analytique, que sa critique porte sur une certaine conception de la métaphysique. Cette conception est-elle réellement celle de la véritable métaphysique, ou au contraire celle d'une métaphysique nominaliste, qui a oublié sa propre signification ?

On ne peut nier que toute conception de la métaphysique dépend de celle que l'on se fait de l'être. C'est pourquoi, étant donné la difficulté et l'importance du sujet (il s'agit, en définitive, du salut de l'esprit, de l'intelligence en ce qu'elle a de plus elle-même) il nous faut d'abord, à travers une enquête historique et critique, comprendre les modifications profondes de la métaphysique et nous demander si elle a encore droit de cité parmi nous, si elle est liée à un développement historique ou si, dépendant immédiatement de l'être, elle échappe à ce développement.

Il faudra ensuite montrer comment les philosophes ont pensé l'être au cours de l'histoire de la philosophie occidentale.

Nous essaierons alors d'indiquer une voie qui n'est ni celle de Heidegger, ni celle de la philosophie analytique – une voie grâce à laquelle une véritable philosophie première puisse encore s'élaborer.

REFLEXION HISTORIQUE ET CRITIQUE SUR LA SIGNIFICATION DE LA METAPHYSIQUE

I. Sagesse, métaphysique, ontologie

DE LA SAGESSE A LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

L'étude de Pierre Aubenque sur *Le problème de l'être chez Aristote*[1] met de nouveau en question les liens qui peuvent exister, dans la pensée d'Aristote, entre science de l'être en tant qu'être, philosophie première et théologie. L'expression «métaphysique» n'étant pas d'Aristote, et semblant n'avoir été appliquée que d'une manière assez arbitraire à toutes les études qui viennent après celles de philosophie de la nature, Pierre Aubenque désigne cette science de l'être en tant

[1] Voir par ailleurs G. REALE, *Il concetto di filosofia prima et l'unità della Metafisica di Aristotele.* Reale distingue dans la métaphysique d'Aristote quatre aspects complémentaires et unifiés : l'aspect théologique, l'aspect ousiologique, l'aspect étiologique ou archéologique (premières causes et premiers principes), l'aspect ontologique (l'être en tant qu'être). Voir aussi l'étude de K. Kremer, qui entend unifier les diverses appellations et divers contenus de la métaphysique d'Aristote; son argumentation se résume ainsi : la science de l'être ou Philosophie Première – à la différence des autres sciences spéciales – doit s'occuper de la totalité de l'être; elle est par suite une science universelle. La théologie a pour objet la cause de cette totalité de l'être; en ce sens elle est le terme (*Schlussglied)* nécessaire et plénier de cette science universelle de l'être. L'être le plus élevé et premier est aussi l'être le plus universel. C'est pourquoi toute la science qui en traite peut être appelée en un certain sens une science universelle. Voir K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule,* p. 205.

qu'être comme «une science sans nom»[2], ou une science dont on n'a pas compris le nom. Car une science se définit par ce qu'elle étudie. La science de l'être en tant qu'être a donc un nom, mais on a de la peine à le comprendre. Pour Pierre Aubenque, du reste, cette science demeure aporétique, elle reste à un niveau dialectique, le niveau de l'interrogation et non celui de la science. Aristote aurait eu le projet de l'inventer, mais en même temps il aurait reconnu qu'elle ne pouvait pas aboutir; car l'être considéré par une telle science se dit de multiples façons, et donc ne peut se ramener à un genre. Or toute science déterminée est la science d'un genre. Ce serait les interprètes d'Aristote, ou plutôt ses commentateurs, qui auraient achevé, complété sa pensée en constituant cette métaphysique, philosophie ultime, celle de l'être en tant qu'être; mais en l'achevant de cette manière ils l'auraient défigurée.

Dans une telle perspective, il est évident que cette science de l'interrogation dialectique est différente de la philosophie première, qui, elle, considère un genre de réalités bien déterminé : les substances séparées. Cette philosophie première est une théologie, une sagesse, qui implique une croyance en l'existence de ces substances séparées. On voit donc l'importance de ce problème qui, loin d'être seulement un problème de dénomination, touche à la structure même de la connaissance de l'être en tant qu'être. Ce n'est pas ici le lieu de répondre aux multiples questions soulevées par Pierre Aubenque[3]; revenons plutôt aux textes majeurs d'Aristote et, tout d'abord, rappelons que celui-ci s'enracine dans une tradition philosophique dont il dépend et qu'il renouvelle en l'approfondissant.

Les premiers philosophes grecs sont considérés comme des sages[4] – Thalès fait partie de ces sages – et la philosophie est considérée en

[2] Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote, Introduction.*

[3] Voir A. DE MURALT, *Comment dire l'être ? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote.*

[4] Voir HÉRODOTE, *Histoire*, I, 29. On trouve le mot σοφίη chez Hésiode, plusieurs siècles avant Hérodote; on le trouve également chez Homère (*Iliade*, XV, 412; cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VI, 1141 a). «Le mot σοφίη, note A.-M. Malingrey, est attesté dans les premiers monuments de la littérature grecque. Ses débuts sont modestes; il indique d'abord une habileté manuelle. Dans l'*Iliade*, σοφίη désigne l'adresse d'un homme qui a appris à travailler le fer selon les principes d'Athéna. La fortune du mot croît avec le progrès de l'activité humaine s'exerçant à la fois sur la matière et dans le domaine de l'esprit. Se faisant l'écho d'une antique tradition religieuse, Pindare englobe, sous le nom de σοφίη, tous les arts dans lesquels Athéna a donné aux fils d'Hélios le privilège de l'emporter sur les hommes. C'est ainsi que le mot σοφίη recouvre tour à tour la poésie, la musique, la médecine» (*«Philosophia». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, pp. 33-34). Mais si σοφίη (accompagné du substantif σοφιστής, du verbe σοφίζεσθαι, de l'adjectif σοφός) s'applique à telle ou telle forme de savoir, à la maîtrise d'une technique, il a d'autre part un sens plus large et désigne «un ensemble de connaissances qui résulte d'une vaste information, d'une recherche, ἱστορίη, inspirée d'une inlassable curiosité» (*op. cit.*, p. 35).

premier lieu comme une sagesse. C'est une sagesse de vie qui doit permettre à l'homme d'acquérir son bonheur, son plein épanouissement. C'est une sagesse pratique qui, progressivement, s'est épanouie en sagesse contemplative[5]. Prenant conscience de la difficulté qu'il y a à atteindre cette sagesse et voyant combien est lente son acquisition, combien aussi les opinions des hommes qui recherchent la vérité sont multiples, les Sophistes se rabattront sur la rhétorique. La sagesse devient une habileté; ce qui compte, c'est la persuasion[6]. En face de ces hommes habiles que sont les Sophistes, il va falloir prendre une voie beaucoup plus humble, et insister avant tout sur l'amour de la recherche de la vérité. La vérité ne se révèle qu'à ceux qui l'aiment. Le sage est le

[5] La dissociation de la *sophia* et des arts s'accentue chez Héraclite : «Parmi tous ceux dont j'ai entendu les paroles, aucun n'arrive au point de savoir que ce qui est sage (σοφόν), c'est quelque chose d'absolument à part» (DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, B 108). Et encore : «L'essence de ce qui est σοφόν, c'est de connaître la pensée qui gouverne toutes choses à travers le Tout» (*ibid.*, I, B 41). La *sophia* a aussi chez Héraclite le sens d'une sagesse pratique : «Etre sage, c'est la plus haute des excellences et la σοφίη, c'est parler selon la vérité et rendre [les hommes] attentifs à se comporter selon la nature» (I, B 112). «Il n'y a qu'une manière d'être σοφός, c'est non pas de m'écouter, moi, mais le Logos et de lui obéir» (I, B 50).

[6] Il est curieux de noter que le mot φιλοσοφία, en usage depuis Héraclite (si ce n'est depuis Pythagore), ne se rencontre pas chez les Sophistes, mais seulement σοφία, pris au sens large de «savoir», dont la qualité se précise seulement par rapport à celui qui le possède : cf. A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 40 (on trouve chez Gorgias le mot φιλόσοφος, mais avec la signification d'«éloquent», qui sera reprise par Isocrate : voir *op. cit.*, p. 41 et 43). Dans l'*Apologie pour Palamède*, la *sophia* désigne la sagesse pratique qui préside aux relations sociales (le seul bien désirable pour les Sophistes). De même, la qualité de *sophos* semble conférer à celui qui la possède un mélange de prudence, d'habileté, de souple adaptation qui le met à l'abri de l'échec : «si je suis σοφός, je n'ai pas commis d'erreur; si j'ai commis une erreur, je ne suis pas σοφός» (DIELS, *op. cit.*, II, B 119, 26). Isocrate, qui à la suite de Gorgias se refuse à l'espoir d'atteindre l'essence des choses, définit ainsi le terme φιλοσοφία par rapport à σοφία : «Puisque la nature humaine ne peut acquérir une science dont la possession nous ferait savoir ce que nous devons faire ou dire, j'en viens à regarder comme σοφοί les gens qui, par leurs opinions, peuvent atteindre le plus souvent à la solution la meilleure et comme φιλοσοφοί ceux qui consacrent leur temps à acquérir, au plus vite, une telle sagesse pratique» (*Antid.*, 271, cité par A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 42). Φιλοσοφία a chez Isocrate le sens d'éloquence, de technique de l'éloquence, mais aussi de discipline intellectuelle et morale (voir *op. cit.*, p. 44). Toutefois, là encore il s'agit avant tout de trouver la solution qui convient dans les circonstances données; le savoir dont il est question est essentiellement relatif, et son seul critère de valeur est l'utilité, l'efficacité. Enfin, φιλοσοφία a encore chez Isocrate le sens de «civilisation», une civilisation dominée par un idéal religieux (voir *op. cit.*, pp. 45-46).

φιλό-σοφος [7], le philosophe, l'ami de la sagesse; et la philosophie va se présenter sous l'aspect d'une dialectique ordonnée à la contemplation [8].

Qu'il s'agisse de sagesse ou de philosophie, ce qui compte, c'est l'amour de la vérité et la recherche ardente de la vérité. Le danger est de considérer la vérité comme impossible à atteindre, et de chercher à sa place le succès immédiat. Aristote s'inscrit dans ce grand effort de

[7] La création du néologisme *philosophia* est attribuée à Pythagore, chez les Grecs par Diodore de Sicile, Diogène Laërce (dans sa *Vie de Pythagore)*, Plutarque et Jamblique; chez les Latins, par Cicéron, Valère-Maxime, Lactance et S. Augustin. Ainsi, Cicéron rapporte que Pythagore, parcourant la Grèce, arrive à Phlionte. Le tyran de la ville, Léon, plein d'admiration pour ses talents, lui demande ce qu'il est; Pythagore répond alors qu'il est *philosophos* (*Tusculanes*, V, III, 8-9). Léon, étonné, demande l'explication de ce mot nouveau et la raison de ce choix. Pythagore, après avoir affirmé que nul n'est sage sinon la divinité, montre la distinction entre *sophos* et *philosophos* : «Il préférait parler de σοφία et traiter de σοφός celui qui, faisant profession de sagesse, aurait atteint la perfection la plus haute de l'âme, et de φιλόσοφος celui qui est épris de sagesse» (*ibid.*, 9; voir A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 29 ss.; Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, écrit : «En effet, il s'appela lui-même de ce nom [philosophos] au lieu de sage»). En fait, c'est un fragment d'Héraclite qui contient le texte le plus ancien que nous possédions où se rencontre l'adjectif φιλόσοφος : «Il faut certes que les hommes philosophes soient des chercheurs dans de nombreux domaines» (DIELS, *op. cit.*, I, B 35). On dit que l'affirmation, teintée d'ironie, viserait Pythagore et soulignerait l'hostilité d'Héraclite contre la soif de connaître toujours davantage, à laquelle il préfère la profondeur de la réflexion (voir A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 38). Quoiqu'il en soit du blâme supposé d'Héraclite, le mot φιλόσοφος est essentiellement lié à la curiosité, à la recherche. C'était déjà ce que soulignait Hérodote, mais cette fois dans un sens admiratif : «Etranger d'Athènes, dit Crésus à Solon, tu as chez nous une immense réputation à cause de ta science, *sophia*, et de tes voyages, puisque c'est par le désir de savoir (φιλοσοφέων) que tu as parcouru le vaste monde pour le contempler» (HÉRODOTE, I, 30; cf. *op. cit.*, p. 38).

[8] Platon distingue la vraie *sophia*, qui est l'objet de la philosophie (*Phèdre* 278 d) et qui, comme la *phronesis*, s'identifie à la connaissance vraie (ἐπιστήμη : *Théétète* 145 e) de la pratique d'une fausse *sophia*, celle des Sophistes (voir le *Sophiste*). Aristote, lui, distinguera la *sophia*, la vertu intellectuelle la plus élevée, de la *phronesis* ou sagesse pratique (voir *Ethique à Nicomaque*, VI, 1141 a-b et 1143 b - 1144 a). Si φιλοσοφία signifie parfois chez Platon le simple désir de savoir (cf. *Charmide* , 155 a : «celui qui est prêt à goûter toutes les études, qu'un élan joyeux porte à étudier, qui est insatiable, voilà celui que nous dirons, avec justice, φιλόσοφος»), le mot va progressivement prendre un sens beaucoup plus précis : la φιλοσοφία va être l'«acquisition de la science des Essences» (*Euthydème*, 288 d) l'ἐπιστήμη qui a pour objet l'Etre véritablement Etre (*Phèdre*, 247 d-e); en définitive, elle va être la science du Beau. Le philosophe est celui qu'anime un inépuisable désir de savoir (*Banquet*, 210 d) jusqu'au moment où il a «assez pris de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau (*ibid.*). La *philosophia* qui est recherche de l'*épistémè* (science des réalités supérieures) est *vraie* puisque les choses sont vraies dans la mesure où elles participent à l'essence de la Vérité (voir *Banquet*, 212 a). Le vrai philosophe est celui qui dès sa jeunesse désire le plus possible la vérité : voir *République* VI, 485 d; VII, 521 c; mais philosopher est aussi, pour Platon, délivrer l'âme des liens du corps. Voir A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, pp.46 ss.

recherche de la vérité [9]. Pour lui, la science suprême ne peut être qu'une σοφία [10], une sagesse qui permet à l'homme d'acquérir son bonheur, lequel consiste premièrement et principalement dans la contemplation. Cette sagesse s'identifiant à la science suprême est la philosophie *première*, φιλοσοφία πρώτη. Voilà ce qui caractérise la position d'Aristote face à Platon [11]. C'est pourquoi le premier effort d'Aristote est bien de distinguer la philosophie première de la *physique*, philosophie de la nature. Il se pose ainsi la question : «Jusqu'à quel point le physicien doit-il connaître la forme et le τί ἐστι ?»[12] Et voici la réponse qu'il donne : «Quant à la manière d'être (πῶς δ' ἔχει) et au τί ἐστι de ce qui est séparé, les déterminer est l'œuvre de la philosophie première»[13]. Donc, non seulement la connaissance de ce qui est séparé, mais aussi la connaissance du τί ἐστι au sens précis échappent à la philosophie de la nature et relèvent de la philosophie première.

D'autre part, dans une réflexion critique, Aristote expose le statut épistémologique des études philosophiques ultimes sur l'être. N'est-ce pas précisément ce qui est dit aux livres Γ et E de la *Métaphysique* ? Il y a une science une qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels [14], car «ce n'est pas la pluralité des significations qui rend un terme sujet de différentes sciences, c'est seulement le fait qu'il n'est pas nommé par rapport à un principe unique»[15]. Cette science nouvelle, qu'Aristote ne nomme pas ici, mais qu'il nomme ailleurs «philosophie première», se distingue en premier lieu des autres sciences par son universalité; alors que les autres sciences ne considèrent qu'un aspect particulier de l'être, qu'une partie de l'être, cette science considère l'être en

[9] Cf. *Mét.*, α 1, 993 b 19 : «C'est aussi à bon droit que la philosophie est appelée science de la vérité. En effet, la fin de la spéculation est la vérité...» Cf. *id.*, 993 a 30; A, 3, 984 b 10; *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 14-16.

[10] Voir *Mét.*, A, 1 et 2 et notre étude sur *La sagesse selon Aristote*.

[11] Pour Platon, la sagesse est *la* science proprement dite, elle est *la* philosophie, et elle s'identifie à la dialectique.

[12] *Physique*, II, 2, 194 b 9.

[13] *Ibid.*, b 14-15; voir aussi *Mét.*, K, 7 et M.

[14] Cf. *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 21; 2, 1005 a 3 et 13-14. L'Aristote du Premier livre des *Topiques* y pensait-il, lorsqu'il affirmait : «Pour nous borner à une simple esquisse, on distingue trois sortes de propositions et de problèmes; parmi les propositions, les unes sont *éthiques*, les autres *physiques*, les autres enfin *logiques*» (*Topiques*, I, 14, 105 b 20) ? Evidemment, c'est dans les *Topiques* qu'Aristote dit cela; il se réfère donc peut-être uniquement à la division classique des propositions.

[15] Cf. *Mét.*, Γ, 2, 1004 a 23.

tant qu'être dans toute son universalité, l'être pris absolument [16]. Cette science doit rechercher les «causes premières» et les «principes premiers de l'être en tant qu'être», et non les éléments de l'être par accident. Par là Aristote veut montrer la différence de son projet par rapport à celui des Sophistes [17]. Du point de vue de la pure extension, on pourrait s'y tromper ! Une recherche qui veut dépasser toutes les spécialisations, qui prétend aller au delà de toutes les déterminations particulières, ne va-t-elle pas nécessairement rejoindre le projet des Sophistes ? Cette proximité matérielle, du point de vue de l'extension, ne doit pas nous égarer. Aristote précise que cette science a une intention bien déterminée : elle veut chercher les principes premiers et les causes propres de l'être en tant qu'être et ne s'occupe pas de l'être par accident. Ce dernier, s'il a une très grande extension, n'a pas de causes propres et surtout n'a pas de signification propre [18]. L'être des Sophistes est sans signification propre; par contre l'être dont parle ici Aristote, s'il ne peut pas posséder de signification particulière, déterminée, à la manière de telle ou telle nature, possède cependant diverses significations ordonnées : «l'être se

[16] Relevons cette affirmation : «Pour chaque genre, de même qu'il n'y a qu'une seule sensation, ainsi il n'y a qu'une seule science. Par exemple, une science unique, la grammaire, étudie tous les mots. C'est pourquoi aussi en ce qui concerne les espèces d'être en tant qu'être, c'est à une science une par le genre qu'il appartiendra de les étudier toutes, et les espèces de cette science étudieront les espèces de l'être» (*Mét.*, Γ, 2, 1003 b 19 ss.). D'après P. Aubenque, «tout se passe comme si Aristote, au moment même où il se présente comme le fondateur de la science de l'être en tant qu'être, multipliait les arguments pour en démontrer l'impossibilité» *(op. cit.*, p. 207). Il semble que l'on puisse affirmer, en effet, qu'Aristote n'a pas toujours admis une science une de l'être, dans sa réaction violente contre les platoniciens. On peut le constater dans les *Topiques* et dans l'*Ethique à Eudème,* où Aristote affirme : «De même (...) que l'être n'est pas un dans les catégories qu'on vient d'énumérer, de même le bien n'y est pas un non plus; et il n'y a pas davantage une science unique de l'être ni du bien» (I, 8, 1217 b 33 ss.). En face des Sophistes, Aristote affirme qu'il ne peut y avoir une «science de tous les êtres»; une telle science en effet «ne peut être l'objet d'aucune discipline (τέχνης) car les sciences sont sans doute en nombre infini, de sorte que les démonstrations le sont aussi» (*Réfutations sophistiques,* 9, 170 a 21; cf. *Parties des animaux,* I, 1, 639 a 3-7 : il faut choisir entre une «culture générale» et la «science des choses»). Cependant, dans la *Métaphysique* (les textes que nous avons cités le montrent), Aristote reconnaît bien que la science de l'être en tant qu'être, la philosophie première, a une unité (une unité toute différente de celle des autres sciences). L'interprétation de P. Aubenque semble oublier qu'Aristote souligne lui-même l'unité propre de cette science; Alexandre d'Aphrodise, du reste, affirme que le πρὸς ἕν λεγόμενον autorise une science une : l'étude de l'être appartiendra à une seule science, en tant qu'il est être, c'est-à-dire en tant que les ὄντα participent de la nature de l'être.

[17] C'est ce que P. Aubenque a bien fait remarquer : voir notamment *op. cit.*, p. 94 ss.

[18] Cf. *Mét.*, Δ, 30, 1025 a 24; E, 2 et 3; K, 8, 1064 b 15 ss.

prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé(...)de même aussi, l'être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique»[19]. Et ce principe unique est l'οὐσία.

Donc, grâce à l'οὐσία, il y a une possibilité de saisir comment ces significations diverses de l'être ne sont pas équivoques, mais sont ordonnées : elles s'unissent par et dans l'οὐσία, lui étant relatives ou l'exprimant directement. Cette science de l'être en tant qu'être est donc bien la science de l'οὐσία : «Il est donc évident qu'il appartient aussi à une seule science d'étudier tous les êtres en tant qu'être. Or la science est toujours principalement de ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et à cause de quoi elles sont désignées. Si donc c'est la substance (οὐσία), c'est des substances que le philosophe devra appréhender les principes et les causes»[20].

On voit le problème : comment la science de l'être en tant qu'être peut-elle être la science des substances ? comment la recherche des causes propres de l'être en tant qu'être peut-elle être la recherche de la substance ? Cette question est évidemment très difficile, et la réponse est très délicate ; elle a, du reste, suscité de nombreuses interprétations [21]. Si nous prenons les affirmations d'Aristote telles qu'elles nous sont données, il faut reconnaître que, pour lui, la science de l'être en tant qu'être est «la science des substances»; et nous saisissons ce que veut dire Aristote si nous comprenons que, l'être ayant diverses significations ordonnées vers la substance, la considération de la substance (qui donne aux autres acceptions de l'être leur signification) caractérise proprement cette science de l'être en tant qu'être [22]. Ces deux affirma-

[19] *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ss.

[20] *Loc. cit.*, 1003 b 15 ss.

[21] La difficulté consiste pour nous à concevoir comment la connaissance scientifique universelle de l'être en tant qu'être peut être la connaissance des substances, donc des réalités existantes concrètes. La connaissance la plus universelle de l'être ne peut être celle d'une réalité singulière existante. Dans la mesure où l'on ne saisit la substance que d'une manière concrète, particulière, existentielle, il n'y a pas de solution; mais si l'on conçoit la substance comme un principe et une cause (selon la forme) de ce-qui-est, on voit la possibilité d'une réponse.

[22] Voir *Mét.*, E, 1, 1025 b 3 ss., où Aristote, de nouveau, affirme le caractère propre de cette science qui s'occupe de «l'être pris absolument». Cette science considère «l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois le τί ἐστι et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être» (1026 a 30-32).

tions «science de l'être en tant qu'être» et «science de la substance» ne se situent évidemment pas au même niveau; la seconde précise ce qui est formellement atteint dans la science de l'être comme tel, tandis que la première souligne le caractère tout à fait universel de cette science. Or précisément, l'être comme tel n'existe parfaitement et immédiatement que dans la substance. Si la philosophie ne regardait que les termes, l'objection demeurerait; mais si, au delà des termes, elle regarde ce-qui-est, on comprend comment la science de ce-qui-est, considéré du point de vue de l'être, ne peut être que la science de la substance, principe et cause (selon la forme) de ce-qui-est.

Aristote ira même plus loin, en précisant que la science première qui considère la substance doit considérer le divin – s'il existe :

«...si le divin est présent (ὑπάρχει) quelque part, il est présent dans cette nature (immobile et séparée) et il faut que la science la plus haute traite du genre le plus élevé (τιμιώτατον γένος). Ainsi, les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes des sciences, et la théologie la plus haute des sciences théorétiques. On pourrait en effet se demander si la philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une nature singulière (...). A cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autres substances que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première. Et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être, à la fois ce qu'il est et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être»[23].

Cette philosophie première, science de la substance, est à la fois la science de l'être en tant qu'être et la théologie, science du divin. Nous savons qu'une telle affirmation a été interprétée, elle aussi, de diverses manières [24]. Il nous semble cependant qu'on peut affirmer que cette philosophie première, devant dire ce qu'est l'être en ce qu'il a de plus lui-même, doit par le fait même, d'une manière ultime, contempler les substances séparées et immobiles, contempler l'Acte pur dont la vie est «pensée de la pensée», «premier intelligible et premier aimable»[25]. Elle est sagesse, car elle contemple le Bien. Mais elle doit aussi, dans une réflexion critique, préciser sa propre extension – elle est science de l'être en tant qu'être – et défendre l'axiome premier, le plus universel et le plus certain : on ne peut affirmer et nier en même temps quelque chose de quelqu'un [26].

[23] *Mét.*, E, 1, 1026 a 20 ss. Voir aussi Γ, 3, 1005 a 34.

[24] A ce propos, voir M. Ambühl, compte rendu de M.A. Krapiec et T.A. Zeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji.* Divers auteurs contemporains (comme Mansion, Owens, Reale, Gomez-Nogales, Décarie, Dhondt), désireux de sauver l'unité interne de la *Métaphysique* d'Aristote face à la théorie de l'évolution prônée par W. Jaeger, ont voulu montrer que l'unité de la Métaphysique était assurée par le fait que les différentes significations de l'être se réfèrent à la notion de substance et y possèdent leur fondement analogique et commun – la substance ayant à son tour son fondement dans la substance immatérielle et ne pouvant être connue dans sa véritable valeur qu'à partir de cette substance immatérielle. La position de M.A. Krapiec est plus nuancée. Ce dernier précise que si, dans la connaissance de la substance immatérielle, toutes les conditions d'une connaissance métaphysique sont remplies d'une façon idéale, c'est parce que, dans la substance immatérielle, le τόδε τι et le τὸ τί ἦν εἶναι, seul susceptible d'être connu scientifiquement, sont entièrement identiques. Mais M.A. Krapiec se détache des autres interprétations en démontrant que l'analogie de l'être (l'analogie dite «d'attribution») ne suffit pas à garantir l'unité interne de la métaphysique, car elle ne saurait créer une notion analogique commune, mais seulement un «complexe» de notions qui seraient liées entre elles uniquement par des relations extérieures causales. Pour M.A. Krapiec, ce n'est qu'avec l'introduction de l'analogie de proportionalité et de la notion d'existence par S. Thomas d'Aquin, qu'il est devenu possible de donner à la métaphysique aristotélicienne, qui implique l'immatériel et Dieu comme «cas idéal», un véritable fondement dans le sens d'une unité analogique (voir M.A. Krapiec, *op. cit.*, pp. 42-46).

[25] Cf. *Métaphysique*, Λ, 7.

[26] N'essayons pas de remonter de la science la plus universelle à la science de l'être en tant qu'être et de là à la science de la substance, puis à celle des substances séparées. Mais comprenons comment la science de la substance, philosophie première, demande de s'achever en théologie et réclame la science de l'être en tant qu'être; car la substance est l'être en ce qu'il a de plus lui-même, et toutes les autres catégories dépendent d'elle. L'extension d'une science est atteinte à partir de sa compréhension, et non l'inverse.

METAPHYSIQUE DE L'ETRE ET FOI EN LE DIEU CREATEUR

La métaphysique n'est pas pour Avicenne la science de «ce qui vient après la nature», mais la science de «ce qui est complètement séparé de la nature»[1]. Cette «science supérieure», «discipline de la sagesse»[2], peut être dite «science de Dieu», «science divine», parce que

[1] *Chifâ*, II, p. 281; *Metaph.* I, 1, f° 70, v° 2.

[2] *Chifâ*, I, p. 356; *De anima*, V, 5, f° 25, r° 2. Dans le *Livre de science*, distinguant les sciences pratiques, «qui nous renseignent sur notre propre action», et les sciences spéculatives, «qui nous renseignent sur l'état d'existence des choses, afin que notre âme atteigne à sa propre forme et soit heureuse dans l'au-delà» (p. 89), Avicenne divise la science spéculative en trois «ordres», en fonction du lien de l'être des choses avec la ma-

«souvent les choses tirent leur nom de l'idée la plus haute, de la partie la plus noble, de la partie qui est comme la fin»[3]. Ainsi «on nommera parfois cette science d'après son objet le plus noble *science divine*, parce que la connaissance de Dieu – qu'Il soit exalté ! – est la fin de cette science»[4]. Mais l'objet propre de la métaphysique, pour Avicenne (contrairement à Averroès pour qui cet objet est Dieu et les Intelligences séparées, dont l'existence a été démontrée par la physique [5]), ne peut

tière. La science «inférieure» (science de la nature) étudie les «choses dont l'existence est attachée à la matière, qui sont définies et imaginées en dépendance de la matière, et en état de mouvement» (p. 91). La science «intermédiaire» (mathématique) traite des choses dont l'être «n'est pas séparé de la matière des choses sensibles et de celles qui sont en mouvement», mais que l'imagination peut cependant séparer «parce que, pour leur définition, il n'y a pas besoin de les rattacher à l'une des matières proprement sensibles ou susceptibles d'évolution» (pp. 90-91). Quant à «la science qu'on dénomme supérieure, science primordiale, science de tout ce qui est au delà de la nature», elle traite des choses dont l'être «ne se rattache nullement à la matière sensible, non plus qu'à la combinaison ou au mouvement, de sorte qu'on peut les concevoir comme détachées de la matière et du mouvement (ainsi l'intelligence, l'être, l'unité, la causalité et la causéité, et autres analogues), car il est possible de concevoir ces états en dehors des choses sensibles» (p. 90; cf. *op. cit.*, II, pp. 13-14). Et Avicenne donne cette précision : «Quant à la science par laquelle on connaît l'état des choses qui nécessairement n'ont besoin ni de matière ni de mouvement, il se peut qu'il y ait parmi elles certaines qui ne soient jamais susceptibles d'attachement à la matière (ainsi que les intelligences et Dieu – comme tu le sauras par la suite); et il se peut aussi qu'il y ait parmi elles des choses qui se rattachent à la matière et au mouvement, sans toutefois que cela soit nécessaire par leur nature – comme la causalité qui peut se trouver dans un corps et qui peut être aussi une qualité mentale. Cette science est la métaphysique» (*op. cit.*, I, p. 91). Notons aussi la manière dont, avant Avicenne, Alfarabi divise en trois parties la «science divine» qu'il déclare retrouver entièrement dans les livres correspondants d'Aristote : «1° celle qui étudie les êtres en tant qu'êtres; 2° celle qui a pour objet les principes qui sont à la base des sciences particulières; 3° la troisième étudie les êtres qui ne sont ni des corps ni dans les corps. Puis il énumère les questions que résout cette partie de la métaphysique : existence des êtres incorporels, leur nombre, hiérarchie, existence d'un premier Etre, Parfait, Eternel, l'Un (...), la Vérité, et qui est Dieu. Vient ensuite l'étude des actes de Dieu : création des êtres, ordre qui y règne, pas d'injustice de la part de Dieu; réfutation apodictique des fausses conceptions que l'on se fait de Dieu» (voir L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 103).

[3] *Chifâ*, II, p. 281; *Metaph.* I, 1, f° 70, v° 2.

[4] *Chifâ*, II, pp. 287-288; *Metaph.* I, 4, f° 71, v° 2 (*De numero*). Cf. *Najât*, p. 322; *Metaphysices Compendium* (*Carame*), p. 1.

[5] Pour Averroès, l'être ne peut pas être l'objet de la métaphysique parce qu'un concept de l'être en général ne peut correspondre à rien de réel. Pris dans toute son extension, l'être n'a aucune propriété définie : il n'est qu'un nom donné à tout ce à quoi s'appliquent les dix prédicaments; et si on le prend avec une propriété définie, il s'agit alors d'*un* être. Pour que la métaphysique puisse porter sur tous les êtres, il faut qu'elle ait pour objet propre le premier de tous, c'est-à-dire la substance ou Dieu. Voir E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pp. 94-95. Gilson affirme qu'après avoir mis en balance

pas être Dieu; car «aucune science ne doit établir l'existence de son sujet»[6]. Or l'existence de Dieu reste à prouver, car elle ne peut avoir été prouvée par les autres sciences, fût-ce la science de la nature comme le pensait Averroès.

L'objet propre de la métaphysique, pour Avicenne, est donc l'être en tant qu'être, puis les causes suprêmes «en tant qu'elles sont» et dans les conséquences qui découlent de leur être. La métaphysique étudiera donc d'abord l'être en tant qu'être, puis les «conséquences» de l'être en tant qu'il n'est conditionné par rien, autrement dit sa division en prédicaments (qui sont «comme des espèces»), puis ce que l'être «reçoit» comme des «accidents propres», à savoir l'un et le multiple, la puissance et l'acte, l'universel et le particulier, le possible et le nécessaire, etc.[7]. Mais l'un, parce qu'il «rivalise avec l'être sous un certain rapport (...) mérite d'être l'objet de cette science»[8].

Avicenne est un croyant. Il croit au Dieu-Créateur tel qu'Il est révélé dans l'islam. Sa foi ne l'empêche pas d'accepter la métaphysique d'Aristote; bien au contraire, il s'en sert. Cependant Avicenne ne fait pas, entre métaphysique et théologie élaborée à partir de la foi, la même distinction que les théologiens chrétiens, et surtout S. Thomas. Il y a constamment, chez lui, passage de l'une à l'autre et comme une sorte d'enveloppement de l'une par l'autre.

Maïmonide est à la fois héritier de la tradition rabbinique et des Arabes, et d'Aristote à travers eux. En talmudiste, il distingue le *Ma'asé beréschith* (récit de la création), qui correspond à la physique aristotélicienne, et le *Ma'asé mercabâ* (récit du char), qui correspond à la

et en opposition la conception avicennienne de la métaphysique et celle d'Averroès, Duns Scot se rangera aux côtés d'Avicenne : la métaphysique peut et doit prouver l'existence de Dieu. Son objet premier est l'être en tant qu'être (et non Dieu) parce que c'est l'être qui est le premier objet de l'intelligence (voir *op. cit.*, pp. 104 et 112-113). Cette opinion a été critiquée et considérée comme une simplification excessive de la position réelle de Duns Scot. Elle méconnaîtrait en effet la grande peine et le soin extrême avec lesquels Duns Scot aurait défendu la position essentielle d'Averroès, à savoir que Dieu est le sujet de la métaphysique. Voir A.B. WOLTER, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scot*, p. 177 ss.; cf. ci-dessous, p. 29, note 16. Voir aussi A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik ?*, pp. 242-274.

[6] Voir *Chifâ*, II, p. 281; *Metaph.* I, 1, f° 70, v° 1. Voir cependant fasc. II, pp. 49-50.

[7] *Ibid.*

[8] *Najât*, p. 323; *Carame*, p. 2. Aristote avait dit que l'un doit être étudié par la science de l'être en tant qu'être, parce qu'il accompagne l'être. L'un est «l'acolyte» de l'être.

métaphysique. Dans le *Livre de la connaissance* (première partie de son *Mishné Torah*, compilation de textes rabbiniques), Maïmonide distingue ainsi les deux «récits» :

> Quelle différence y a-t-il donc entre l'objet du *Récit du char* et celui du *Récit de la création* ? C'est que les matières qui constituent le *Récit du char* [la métaphysique], on ne les expose pas même à un seul homme, si ce dernier n'est pas doué d'intelligence et capable de réflexion personnelle. A l'homme qui remplit ces conditions, on ne transmet d'ailleurs que les premiers éléments des divers problèmes.
> Pour ce qui est du *Récit de la création* [physique], on initie à tous les problèmes qui en relèvent, et selon ce qu'il en peut comprendre, même le particulier que sa réflexion personnelle n'aurait pas amené à les saisir. Pourquoi alors ne pas exposer le *Récit de la création* au grand public ? C'est que l'explication et l'éclaircissement de ces questions passent l'entendement du commun des hommes qui sont incapables de se les assimiler parfaitement [9].

Aussi, exposant dans le *Guide des égarés* (c'est-à-dire des hommes religieux désorientés par un conflit entre leur culture biblique et talmudique et un savoir philosophique nouvellement acquis) les «éléments» du «récit du char», Maïmonide prend-il soin d'avertir le disciple auquel il s'adresse :

> Tu ne me demanderas donc ici autre chose que les premiers éléments. Ces éléments mêmes ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais, au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets qu'on voulait expliquer; car mon but est que les vérités y soient entrevues, et qu'ensuite elles se dérobent, afin de ne pas être en opposition avec le but divin, auquel d'ailleurs il serait impossible de s'opposer, et qui a fait que les vérités qui ont particulièrement pour objet de faire comprendre Dieu fussent dérobées au commun des hommes, comme a dit [le Psalmiste] : *Le mystère de l'Eternel est pour ceux qui le craignent* (Ps. XXV, 14) [10].

Maïmonide estime qu'il serait «très dangereux» de commencer les études par la métaphysique, car il en résulterait «non seulement un trouble dans les croyances, mais la négation de ce qui est écrit dans les

[9] *Le livre de la connaissance*, p. 65.
[10] *Le guide des égarés*, I, pp. 9-10; cf. II, p. 50.

livres religieux». Autant faire «manger à un jeune nourrisson du pain de froment et de la viande, et boire du vin», ce qui serait le tuer «indubitablement, non pas parce que ce sont là des aliments contraires à la nature de l'homme, mais parce que celui qui les prend est trop faible pour les digérer de manière à en tirer profit». C'est pourquoi l'Ecriture, qui est destinée «à être apprise par les enfants, par les femmes et par la généralité des hommes, qui ne sont pas capables de comprendre les choses dans leur réalité», s'est exprimée selon le langage des hommes, et a enveloppé les «*mystères* et *secrets de la Torah*», se bornant à indiquer que les réalités métaphysiques *existent*, sans examiner la réalité de leur *quiddité*. C'est seulement à l'homme sage, capable de comprendre par sa propre intelligence «les quiddités des choses telles qu'elles sont», que la *mercabâ* (métaphysique) peut être interprétée et transmise [11]. Après tous ces avertissements, Maïmonide précise enfin les cinq causes «qui empêchent d'ouvrir l'enseignement par les sujets métaphysiques». Ce sont : 1° «la difficulté de la chose en elle-même, sa subtilité et sa profondeur (...). Celui qui sait nager tire des perles du fond de la mer, mais celui qui ignore la natation se noie.» 2° Du côté de l'intelligence, il y a l'incapacité de «l'esprit des hommes en général; car l'homme n'est pas doué de prime abord, de sa perfection finale, mais la perfection se trouve dans lui *en puissance*, et dans le commencement il est privé de l'*acte*» [12]. 3° La longueur des études préparatoires qui doivent servir de base à la métaphysique, à savoir la logique, puis les mathématiques, puis les sciences physiques. «En effet, il n'y a, dans l'être, autre chose que Dieu et toutes ses œuvres; ces dernières sont tout ce que l'être renferme hormis lui. Il n'y a aucun moyen de percevoir Dieu autrement que par ses œuvres (...). Il faut donc nécessairement examiner tous les êtres dans leur réalité, afin que de chaque branche [de science] nous puissions tirer des principes vrais et certains pour nous servir dans nos recherches métaphysiques» [13]. 4° La nécessité d'une préparation morale, car l'acquisition «de parfaites notions intelligibles n'est possible qu'à un homme qui a bien châtié ses mœurs et qui est calme et posé». Il faut donc que la flamme qui trouble les jeunes «soit éteinte, qu'ils aient obtenu le calme et la tranquillité, et que leur cœur devienne humble et soumis par tempérament. C'est alors qu'ils exci-

[11] Voir *op. cit.* I, pp. 115-118.
[12] *Op. cit.*, p. 119.
[13] *Op. cit.*, pp. 120-121.

teront leur âme à ce degré qui est la perception de Dieu, je veux dire la science de la métaphysique qui a été désignée par la dénomination de *Ma'asé mercabâ*, comme dit [l'Ecriture] : *L'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé* (Ps XXXIV, 19)»[14]. 5° Enfin, «l'occupation que donnent les besoins du corps», la nécessité de pourvoir aux besoins de la femme et des enfants, plus la recherche des «superfluités de la vie», sont un obstacle à l'étude de la métaphysique. Même l'homme parfait, «quand il s'occupe beaucoup de ces choses nécessaires, et à plus forte raison des non nécessaires et qu'il les désire ardemment, ses aspirations spéculatives s'affaiblissent et se submergent» Telles sont toutes les raisons pour lesquelles «les sujets en question conviennent à un très petit nombre d'hommes d'élite, et non au vulgaire»; et c'est aussi pourquoi «on doit les cacher au commençant et l'empêcher de les aborder, de même qu'on empêche un petit enfant de prendre des aliments grossiers et de soulever des poids»[15].

SAGESSE, METAPHYSIQUE, PHILOSOPHIE PREMIERE ET THEOLOGIE[16]

Si S. Thomas est avant tout un théologien, s'il fait avant tout œuvre de théologien et, par là, s'inscrit profondément dans la tradition chrétienne et spécialement dans la tradition augustinienne, il ne s'est cependant jamais désintéressé de la philosophie et de la logique; il ne s'est

[14] *Op. cit.*, pp. 126 et 127.
[15] *Op. cit.*, pp. 129 et 130.

[16] Albert Zimmermann a examiné les auteurs médiévaux pour savoir ce que l'on considérait, aux XIIIe et XIVe siècles, comme le «sujet», le *subjectum* de la métaphysique; ou, plus précisément, pour savoir si et en quel sens Dieu était le sujet de la métaphysique. (A ce propos, A. Solignac suggère que si *subjectum*, pour les médiévaux, signifie ce que nous appelons aujourd'hui «objet» d'une science et plus exactement le domaine particulier, envisagé sous un angle particulier, qui caractérise une science et la distingue des autres, «ce terme *sujet* garde pour plusieurs médiévaux, surtout pour Duns Scot, quelque chose de sa signification *logique* : c'est le sujet, du moins le sujet habituel ou générique, *des propositions* dont l'ensemble forme une science déterminée» [*Etudes récentes sur la philosophie ancienne et médiévale*, p. 289].) A. Zimmermann relève trois solutions fondamentales au problème envisagé : ou bien Dieu est l'un des sujets de la métaphysique (comme pour Roger Bacon et Gilles de Rome); ou bien Dieu est cause de ce qui est le sujet de la métaphysique (comme pour Albert le Grand et S. Thomas); ou bien, enfin, Dieu est une partie du sujet de la métaphysique (comme pour Siger de Brabant et Henri de Gand). Duns Scot s'inscrira dans la ligne des premiers et Ockham dans la ligne des troi-

surtout jamais désintéressé de la métaphysique, sachant trop bien que toute erreur au niveau philosophique a nécessairement des répercussions au niveau théologique; l'erreur commise, en effet, au lieu de servir à expliciter la vérité révélée, diminue fatalement cette vérité. Si telle vérité philosophique peut servir à expliciter telle vérité de foi, l'erreur philosophique contamine toujours cette vérité.

sièmes, mais avec une nouvelle idée de la science, et donc de l'unité de son sujet (voir A. SOLIGNAC, *loc. cit.*). A. Zimmermann estime que «la divergence des solutions tient à une divergence plus profonde au sujet de la conception de l'être; pour les uns, l'être en général (*ens commune, ens ut sic*) enveloppe en son extension à la fois les créatures et Dieu; pour les autres, ou plutôt pour saint Thomas qui est le seul représentant réfléchi de cette thèse, le concept d'être ne convient qu'à *ce qui a l'être*, non à Dieu qui *est l'Etre même*. [Notons au passage qu'il vaudrait mieux dire que le concept d'être convient à ce-qui-est et donc en premier lieu, selon l'ordre génétique, aux réalités que nous expérimentons; mais qu'il demeure capable d'être attribué à l'Etre premier lorsqu'on l'a découvert. Ce qui est juste, c'est que le concept d'être ne contient pas explicitement la distinction de l'être fini et de l'être infini; il n'exprime que ce-qui-est.] Dans cette seconde perspective [qui est celle de S. Thomas], Dieu n'est sans doute pas le *sujet* de la métaphysique, mais il appartient néanmoins à la métaphysique d'en traiter comme cause et explication ultime de son *sujet* [là aussi, notons qu'il vaudrait mieux dire simplement : cause ultime]. La solution thomasienne au problème du sujet de la métaphysique est ainsi la seule, note A. Zimmermann (...), qui donne un sens à ce que Heidegger appelle encore aujourd'hui la question décisive de l'acte philosophique : 'pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?'» (A. SOLIGNAC, *art. cit.*, p. 290. Cf. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, p. 359.)

On peut dire qu'il y a déjà chez Averroès une confusion entre métaphysique et théologie, puisque pour lui (à la différence d'Avicenne) la métaphysique a pour objet (pour sujet, en terminologie médiévale) Dieu et les Intelligences. Entre Avicenne et Averroès le moyen âge devra choisir. A.B. Wolter souligne le fait, apparemment méconnu ou sous-estimé par E. Gilson, que Duns Scot s'est donné beaucoup de peine pour défendre la position essentielle d'Averroès, à savoir que Dieu est le sujet de la métaphysique. Toutefois, Duns Scot entend cela d'une autre manière qu'Averroès. Cf. *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 1, n° 34, Opera omnia (Vivès) VII, p. 28 a : «Tenendo quod Deus sit hic subjectum, aliter est ponendum quam ponit Averroès (...) Primo enim ostendetur quomodo peccavit Averroes et Avicenna in opinionibus suis. Secundo dicetur modus quo Deus potest poni subjectum in Metaphysica». Dans l'*Ordinatio*, Duns Scot nie que la métaphysique ait Dieu pour «sujet premier» (elle est plus commune et traite des «passions» de l'être, les transcendantaux, dont la connaissance est supposée par toutes les sciences spéciales). Toutefois, «bien qu'il ne soit pas sujet premier en métaphysique, Dieu est cependant considéré dans cette science de la manière la plus noble dont il puisse être considéré dans une science naturellement acquise» (*Ordinatio* I, Prol., pars 3, q. 1-3, Opera (Vat.) I, p. 130. Ce qui est certain, note Wolter, c'est que si Duns Scot ne sait pas trop si le sujet d'une science doit être déterminé du point de vue de l'origine ou de la fin, ni si la métaphysique telle que nous l'élaborons peut être dite science *propter quid*, il s'oppose délibérément à tout divorce entre métaphysique et théologie naturelle (voir A.B. WOLTER, *op. cit.*, p. 179). Et c'est pourquoi il lutte contre l'«ontologie» avant même qu'elle soit née – autrement dit contre une quatrième science spéculative qui traiterait des éléments communs abstraits de Dieu et des créatures, pour

Si l'appétit naturel de l'intelligence humaine pour la vérité demeure toujours le motif fondamental qui commande toute recherche philosophique et métaphysique, l'ardent amour de S. Thomas pour la foi est le motif principal, puisque d'ordre divin, de son attention si continue et si pénétrante aux exigences de la recherche philosophique et métaphysique. Cela est très nouveau, et peut-être unique, dans l'histoire de la pensée humaine.

Au confluent de la tradition augustinienne et de l'apport de la philosophie aristotélicienne, S. Thomas est très attentif à préciser en premier lieu ce qu'est la sagesse, cet *habitus contemplativus.* N'est-ce pas elle qui seule peut permettre d'assumer ce qu'il y a de vrai dans la tradition augustinienne et dans l'exigence de réflexion philosophique propre à Aristote ?[17] L'effort de S. Thomas consistera à distinguer trois sa-

laisser à une science spéciale, théologique, le soin de traiter de Dieu en tant que Dieu. Voir *Quaestiones subtilissimae...*, I, q.1, n° 48 (VII, p. 36 a) et n° 49 (36 b) : «Ideo vitando quatuor esse scientias speculativas, et hanc ponendo de Deo omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendantia». A.B. Wolter s'est efforcé de montrer que ce qu'il appelle l'«ontologie» de Duns Scot était saturée de théologie, Duns Scot ayant essayé de fondre en un tout organique «les éléments hétérogènes de la *Métaphysique* d'Aristote» (*op. cit.*, p. 181). Une telle métaphysique est essentiellement la théorie des transcendantaux, saturée d'implications théologiques : «Si elle commence avec l'être en tant qu'être, elle n'a de cesse qu'elle n'ait atteint son but en Dieu, cause efficiente et finale, dont la connaissance 'achève la science métaphysique' [*Reportata Parisiensia*, prol., q. 3, n° 3; XXII, p. 47 b]. Partant de la simple notion univoque de l'être, le métaphysicien procède à l'analyse des diverses conditions de l'être tel qu'il existe réellement *(actually)*, c'est-à-dire sa contingence, sa limitation, sa multiplicité, sa composition, et ainsi de suite. Par le moyen de la loi des transcendantaux disjonctifs [infini-fini, acte-puissance, nécessaire-contingent...] il s'élève à une connaissance du membre le plus parfait de chaque couple disjonctif. Une analyse ultérieure révèle que ces attributs supérieurs doivent coïncider dans un être qui est premier dans l'ordre de l'éminence, de la finalité et de la causalité efficiente» (*op. cit.*, p. 184). Enfin, la loi des «perfections pures» (quatrième classe de transcendantaux) permet d'éclairer davantage cet être que nous appelons Dieu, jusqu'à ce qu'Il se révèle être la solution ultime de la question fondamentale du métaphysicien : pourquoi l'être existe-t-il ? «En ce sens, conclut A.B. Wolter, la métaphysique est une science véritablement existentielle, et la théorie des transcendantaux une authentique θεωρια – une contemplation de Dieu» (*ibid.*). Relevons encore ce curieux passage de Duns Scot : «Totius igitur theologiae in se, et Dei, et beatorum, primum subjectum est essentia ut haec, cujus visio a beatis est sicut in metaphysica cognitio entis; et ideo beata visio non est theologica, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subjecti, praecedens naturaliter scientiam» (*Ordinatio* I, prol., pars 3, q. 1-3, pp. 113-114).

[17] Pour mieux saisir le caractère original de la position de S. Thomas à l'égard de la métaphysique, rappelons la positon de S. Bonaventure, qui est bien dans la ligne augustinienne. Pour S. Bonaventure, ce qu'il y a de plus propre à la métaphysique, c'est de considérer l'être sous le rapport de l'exemplarité : «Le métaphysicien s'élève à la considération de l'être *(esse)* sous la raison de principe à l'origine de toutes choses, et en cela il se rencontre avec le physicien, qui considère l'origine des choses. Il s'élève aussi à la

gesses : celle qui est un don du Saint-Esprit (sagesse infuse), celle qui s'épanouit à partir de la foi chrétienne dans la *Doctrina sacra,* et celle qui approfondit les exigences les plus vitales de notre intelligence humaine (ces deux dernières étant acquises). C'est à partir de cette notion de sagesse (dont S. Thomas montre les diverses fonctions et détermine ce qu'elle est) qu'il faut comprendre sa propre position philosophique.

Pour S. Thomas, la sagesse philosophique est bien la science suprême, qui doit considérer les causes les plus élevées[18] et les principes premiers de tous les êtres. Elle traite donc des choses les plus honorables et les plus divines[19]. Cette science sera la plus certaine et celle qui devra à la fois diriger toutes les autres sciences et défendre les principes premiers contre ceux qui les rejettent[20]. Considérant les «êtres

considération de l'être sous la raison de fin ultime, et en cela il s'accorde avec le philosophe de la morale ou de l'éthique, qui réduit toutes choses à un unique souverain bien comme à la fin ultime, considérant la félicité soit pratique, soit spéculative. Mais en tant qu'il considère l'*esse* sous la raison d'exemplaire de toutes choses, il ne partage [cette considération] avec personne et est le véritable métaphysicien» (*In Hexaemeron*, collatio 1, n° 13, Opera omnia, V, p. 331). D'autre part, S. Bonaventure, qui semble ne pas prendre en considération l'*existence* proprement dite des choses, définit la métaphysique (dans une perspective qui, du reste, est proprement théologique) comme la considération des essences des réalités : «Toute philosophie est soit naturelle, soit rationnelle, soit morale. La première traite de la *causa essendi*, et c'est pourquoi elle conduit à la puissance du Père; la seconde traite de la *ratio intelligendi*, et c'est pourquoi elle conduit à la sagesse du Verbe; la troisième traite de l'*ordo vivendi*, et c'est pourquoi elle conduit à la bonté de l'Esprit Saint. De nouveau, la première se divise en métaphysique, mathématique et physique; la première traite des essences des réalités, la seconde des nombres et des figures, la troisième des natures, des puissances et des opérations diffusives» (*Itinerarium mentis ad Deum*, c. 3, n° 6, Opera omnia, V, p. 305).

[18] Voir *C.G.* I, ch. 1; cf. II, ch. 24 : juger des choses par leur cause la plus élevée appartient à la sagesse (*judicare de aliquibus per causam altissimam sapientiae est*). Voir aussi *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, I, leç. 2, n° 31 : «La science divine considère la fin ultime de tout l'univers, et elle est à l'égard de toutes *principalissima.*»

[19] Voir *Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 6, n° 1184.

[20] Eminente parmi toutes les autres sciences – étant «une certaine vertu de toutes les sciences» (*op. cit.*, VI, leç. 5, n° 1183) –, la sagesse est comme leur «chef», leur tête. «De même que la raison (*sensus*), qui est dans la tête, dirige les mouvements et les opérations de tous les autres membres, de même la sagesse dirige toutes les sciences, tandis que toutes les autres tiennent d'elle leurs principes (*dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt*)» (VI, leç. 6, n° 1184). – Si la sagesse a principalement pour office de méditer sur le premier principe et de discuter des autres (*disserere de aliis*), elle doit aussi lutter contre la fausseté qui est contraire à la vérité divine (voir *C.G.* I, ch. I et III, ch. 25). La sagesse – celle qui regarde «tout le genre des êtres» (*respectu totius generis entium*) et pas seulement une partie, celle qui est *simpliciter sapienta* – «est la plus certaine de toutes les sciences, en tant qu'elle atteint les premiers principes des êtres, qui sont en eux-mêmes les plus connus, bien que certains d'entre eux, à savoir les immatériels, soient moins connus pour nous. Quant aux principes les plus universels, ils sont plus connus même pour nous,

premiers»[21], la sagesse n'est pas recherchée pour autre chose qu'elle-même. Elle seule possède le privilège d'être aimée pour elle-même, car la contemplation de la sagesse constitue le plus grand bonheur de l'homme[22]. Et S. Thomas précise : «Il est manifeste et tous reconnaissent que, parmi toutes les opérations des vertus, celle qui donne le plus de joie (*delectabilissima*) est la contemplation de la sagesse. Car la philosophie a dans la contemplation de la sagesse des délectations admirables, et quant à la pureté, et quant à la fermeté (*firmitas*). La pureté de telles délectations vient de ce qu'elles concernent les réalités immatérielles; leur fermeté vient de ce qu'elles portent sur des réalités immuables»[23]. Dans le *Commentaire des Métaphysiques,* S. Thomas montre que si la science spéculative seule est pour elle-même (*est propter seipsam*), elle est donc seule, parmi les autres sciences, à être libre[24].

comme ce qui appartient à l'être en tant qu'il est être : et leur connaissance appartient à la sagesse ainsi nommée. (...) Parce que la sagesse est la plus certaine, et que les principes des démonstrations sont plus certains que les conclusions, il faut non seulement que le sage sache ce qui, *à partir des* principes des démonstrations, est conclu concernant ce qu'il considère, mais aussi qu'il dise le vrai *concernant* les principes premiers eux-mêmes; non, certes, qu'il les démontre, mais en tant qu'il appartient aux sages de faire connaître ce qu'il y a de plus commun, comme par exemple le tout et la partie, l'égal et l'inégal, et autres semblables, dont la connaissance fait connaître les principes des démonstrations. C'est pourquoi il appartient aussi à un tel sage d'argumenter (*disputare*) contre ceux qui nient les principes» (*Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 5, n os 1181-1182; cf. *ibid.*, n ° 1175 et VI, leç. 10, n ° 1258).

[21] *Op. cit.*, VI, leç. 6, n ° 1187.

[22] *Op. cit.*, X, leç. 10, n ° 2097 : «le bonheur (*felicitas*) est désirable par lui-même, de telle sorte qu'il n'est en aucune manière désiré à cause d'autre chose (*propter aliud*). Or cela n'apparaît que dans la spéculation de la sagesse, qui est aimée pour elle-même et non à cause d'autre chose. La contemplation de la vérité n'apporte en effet à l'homme rien d'autre que la spéculation même de la vérité. Mais dans les œuvres extérieures l'homme acquiert toujours quelque chose de plus que l'opération, plus ou moins : par exemple l'honneur et la faveur auprès des autres, que le sage n'acquiert pas par sa contemplation, si ce n'est accidentellement (*per accidens*), en tant qu'il transmet aux autres la vérité contemplée, ce qui appartient déjà à l'action extérieure. Il est ainsi évident que le bonheur consiste avant tout (*maxime*) dans l'opération de contemplation.» Voir aussi VI, leçon 10, n ° 1267.

[23] *Op. cit.*, X, leç. 10, n ° 2090.

[24] *Commentaire des Métaphysiques*, I, leçon 3, n ° 58. Elle seule cherche la vérité pour elle-même : II, leçon 2, n ° 290. S. Albert le Grand, qui consacre à la sagesse tout le second traité du livre I de sa *Métaphysique*, définit ainsi la sagesse : «Nous disons être vraiment sagesse la science *qui est science par soi*, de telle sorte qu'elle est cause d'elle-même, c'est-à-dire celle dont la fin, pour laquelle nous voulons savoir, est en elle-même la science elle-même» (Dicimus illa scientia vere esse sapientiam, *quae per se est* scientia ita quod sui ipsius causa est, hoc est, cujus finis, propter quem scire volumus, est in ipsamet ipsa scientia) (Livre I, traité 2, ch. 1, p. 18).

Et parmi toutes les sciences spéculatives, c'est la sagesse (ou, comme le dira plus loin S. Thomas, la théologie) qui est *maxime propter se,* et qui est donc la plus noble[25]. En effet, elle considère les causes les plus élevées et, parmi elles, la cause finale. La sagesse doit donc considérer la fin ultime et universelle de tout, ce qui implique que toutes les autres sciences lui soient ordonnées comme à leur fin[26].

La sagesse, qui est la science la plus libre (*maxime libera*), ne peut être une possession humaine, la nature humaine étant soumise à trop de nécessités. Si donc elle est recherchée pour elle-même, l'homme cependant ne saurait la posséder; car ce qu'il possède, c'est ce qu'il peut avoir à volonté et ce dont il peut user librement. Or l'homme ne peut user librement de la sagesse : d'une part les nécessités de la vie l'empêchent souvent de s'y adonner; d'autre part la sagesse n'est pas assujettie à son bon plaisir, puisqu'il ne peut y parvenir parfaitement. Cependant, le peu qu'il en possède surpasse tout ce que peuvent lui faire connaître les autres sciences[27], et il est faux de dire qu'une telle science ne convient qu'à Dieu[28].

La sagesse est une science qui peut être dite «divine» de deux manières : parce que Dieu la possède et parce qu'elle porte sur les choses divines. Or cette science est divine en ces deux sens. D'une part, traitant des premières causes et des premiers principes, il faut qu'elle soit «au sujet de Dieu» (*oportet quod sit de Deo).* D'autre part une telle science (qui concerne Dieu et les premières causes), ou bien Dieu est seul à la posséder, ou bien, s'Il n'est pas seul, c'est Lui qui la possède au plus haut degré. Certes, Il est seul à la posséder selon une compréhension parfaite; mais on peut dire qu'Il la possède au plus haut degré, car les hommes l'ont aussi à leur manière, bien qu'ils ne l'aient pas à titre

[25] *Comm. Mét.*, I, leç. 3, n ° 59. Voir *op. cit.*, XI, leç. 7, n ° 2265 : «les sciences spéculatives sont les plus nobles de toutes les sciences car en elles la connaissance est recherchée pour elle-même, alors que dans les sciences opératives elle est recherchée en vue d'une œuvre. Et parmi les sciences spéculatives, l'ultime, à savoir la théologie, concernant les êtres les plus nobles, est [elle-même] la plus noble. En effet, une science est d'autant plus noble que ce qu'elle connaît (*ejus scibile*) est plus noble.» Voir aussi I, leç. 3, n ° 64 et VI, leç. 1, n ° 1168.

[26] *Op. cit.*, I, leç. 3, n ° 59. Les autres sciences sont d'une certaine manière plus nécessaires à la vie, plus «utiles» (*sunt necessariae magis quam ista ad aliquam vitae utilitatem*), mais aucune ne peut être plus digne qu'elle (n ° 65).

[27] Cf. *ibid.*, n ° 60. S. Thomas renvoie aux *Topiques*, où Aristote dit que philosopher vaut mieux que s'enrichir, bien qu'il faille parfois préférer s'enrichir, quand on manque du nécessaire.

[28] *Ibid.*, n os 61-62.

de possession, mais comme quelque chose qu'ils empruntent à Dieu [29].

Cette science, qui doit à la fois diriger toutes les autres sciences (elle est *rectrix* et *regulatrix* des autres sciences [30]) et défendre les premiers principes contre ceux qui les attaquent, est, au niveau spéculatif, l'analogue de la prudence au niveau pratique [31]. Elle doit ordonner et défendre, car elle a un pouvoir unique de réflexion sur elle-même, sans dépendre d'une autre science [32].

C'est sans doute le *Prologue* du *Commentaire des Métaphysiques d'Aristote* qui nous révèle de la manière la plus explicite et la plus précise la pensée de S. Thomas sur ce qu'est la sagesse comme métaphysique, comme philosophie première, comme science de l'être en tant qu'être et comme théologie [33]. Cette sagesse, science suprême, doit considérer ce qu'il y a de «plus intelligible»[34]. Donc, si l'on veut définir ce qu'est la sagesse, il faut déterminer ce qu'il y a de plus intelligible. Or ce qu'il y a de plus intelligible peut se comprendre de trois manières : *ex ordine intelligendi* : il s'agit des causes premières; *ex comparatione intellectus ad sensum* : il s'agit des principes les plus universels,

[29] *Ibid.*, n° 64. Voir aussi le passage du *Commentaire du De trinitate de Boèce* où où S.. Thomas précise «quelle science doit être dite 'science divine'» (q. V, a. 4, *Respondeo*). Commentant la métaphysique d'Aristote, S. Thomas note que cette science, si elle commence par l'étonnement, doit se terminer à son contraire et à quelque chose de plus digne (ou du moins progresser en ce sens), de sorte que, «connaissant les causes, nous ne nous étonnions plus de leurs effets» (*Comm. Mét., loc. cit.*, n° 67); et il conclut : «De ce que nous avons dit ci-dessus ressort avec clarté la nature de cette science, qui est spéculative, libre, non humaine mais divine; et quelle est son intention, qui commande la question ainsi que toute la méthode et tout cet art (*qua oportet habere quaestionem et totam methodum et totam hanc artem*). Son intention porte sur les causes premières et universelles des réalités, qu'elle recherche et détermine. Et à cause de cette connaissance elle parvient au terme susdit : les causes étant connues, l'étonnement cesse» (n° 68).

[30] *Comm. Mét.*, Procemium.

[31] Cf. *Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 10, n°s 1266-1267.

[32] Toutes les sciences et tous les arts étant ordonnés à une seule chose : la perfection de l'homme, qui est sa béatitude, il faut que l'une des sciences dirige toutes les autres. Cette science peut à juste titre revendiquer le nom de «sagesse», car il appartient au sage d'ordonner les autres : *nam sapientis est alios ordinare*. De même que les hommes doués d'une intelligence vigoureuse (*intellectu vigentes*) sont naturellement les conducteurs et les maîtres (*rectores et domini*) des autres, de même la science qui doit être naturellement *regulatrix* des autres est la science la plus intellectuelle, qui s'applique aux choses les plus intelligibles (*quae circa maxime intelligibilia versatur*) (*Comm. Mét.*, Procemium).

[33] Il serait intéressant de comparer ce Prologue, d'une part avec les passages parallèles du *Commentaire du De Trinitate de Boèce* (où les mêmes problèmes étaient déjà traités longuement), et d'autre part avec ce que S. Thomas dit dans la *Somme théologique* à propos de la *Doctrina sacra* dans ses relations avec la philosophie. – Sur la distinction entre *doctrina philosophiae* et *doctrina fidei*, voir *Contra Gentiles*, II, ch. 4.

[34] *Comm. Mét.*, Procemium.

à savoir l'*ens* et ce qui le suit, comme l'un et le multiple, la puissance et l'acte; enfin, *ex ipsa cognitione intellectus* : il s'agit alors des réalités les plus séparées de la matière, Dieu et les intelligences (les substances séparées) [35].

Ces causes, ces principes et ces réalités sont bien considérés par une science-sagesse unique; car, précisément, les substances séparées sont les principes les plus universels et les causes premières de l'être. Et comme c'est à une seule et même science qu'il appartient de considérer les causes propres d'un genre et le genre lui-même, c'est donc à une même science qu'il appartient de considérer les substances séparées et l'*ens commune*, c'est-à-dire l'être en tant qu'être [36], puisque l'*ens commune* est comme le«genre»de ces substances et que celles-ci en sont les causes communes et universelles. Voilà comment S. Thomas, à partir de cette triple considération sur «ce qu'il y a de plus intelligible» (ce qui caractérise la sagesse), en arrive à déterminer le sujet de cette science : l'*ens commune*. Le sujet d'une science est en effet ce dont on cherche les causes et les «affections» *(passiones)*, tandis que la fin de la science est la découverte même de ces causes.

Comprenons bien que cette science, qui a pour sujet l'*ens commune* et qui, par le fait même, possède une universalité *maxima*, est cependant la science de ce qui est séparé de la matière – «selon l'*esse* et selon la raison» – et est donc une science très déterminée (sans être une science particulière). Car est dit séparé de la matière «selon l'*esse* et

[35] S. Thomas explicite ainsi les trois manières dont peuvent se prendre les *maxime intelligibilia* : 1° «*ex ordine intelligendi*. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur»; 2° «*ex comparatione intellectus ad sensum*. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus» (et S. Thomas précise que ces principes, ne devant ni rester totalement indéterminés, ni être traités par une science particulière, sont étudiés dans une science commune qui, étant la plus intellectuelle, est *regulatrix* des autres); 3° «*ex ipsa cognitione intellectus*. Nam unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habet, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt (...) sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae (*ibid.*).

[36] Voir *Comm. Mét.*, XI, leç.7, n° 2259, où S. Thomas précise que *ens in communi* signifie l'*ens in quantum ens*.

selon la raison», non seulement ce qui *ne peut jamais être dans* la matière, comme Dieu et les substances intellectuelles, mais aussi ce qui *peut être sans* la matière, comme l'*ens* considéré en lui-même. Ainsi, cette science peut être nommée de trois façons (selon les trois considérations susdites qui manifestent sa perfection); elle est dite «science divine» ou théologie en tant qu'elle considère les substances séparées; «métaphysique» en tant qu'elle considère l'*ens* et ce qui lui fait suite (ces *transphysica,* précise S. Thomas, étant découverts par voie de résolution, comme le plus commun après le moins commun); et enfin, «philosophie première» en tant qu'elle considère les causes des réalités [37]. Par là, S. Thomas assume ce qu'Aristote avait lui-même af-

[37] Cf. *Comm. Mét.*, Procemium. Plus loin (XI, leç. 7, n° 2263), S. Thomas dira que cette science doit être appelée «science divine» et «science des premiers principes» parce qu'elle considère les êtres séparables (*entia separabilia)* et immobiles. Dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce,* S. Thomas, déterminant l'objet de la science spéculative, distinguait les *speculabilia* qui dépendent de la matière selon l'*esse* et l'intelligence (la définition de l'homme, par exemple, implique la matière sensible), ceux qui en dépendent selon l'*esse,* mais non selon l'intelligence (comme les objets mathématiques) et ceux qui ne dépendent pas de la matière selon l'*esse,* car ils peuvent être sans la matière. Et là il distinguait ceux qui ne sont jamais dans la matière, comme Dieu et l'ange, et ceux qui sont parfois dans la matière, «comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'un et le multiple, et ainsi de suite, dont traite la théologie, c'est-à-dire la science divine, parce qu'en elle le principe de ce qui est connu est Dieu. Elle porte un autre nom, celui de 'métaphysique', c'est-à-dire 'transphysique', parce que nous avons à l'étudier après la physique, nous qui devons parvenir à ce qui est non sensible à partir de ce qui est sensible. Elle est dite aussi 'philosophie première', en tant que les autres sciences, recevant d'elle leurs principes, la suivent» (q. V, a. 1, *Sciendum tamen;* cf. q. VI, a.1, cité ci-dessous, note 71).

Les raisons données par S. Thomas à la triple dénomination de la métaphysique ne sont donc pas tout à fait les mêmes dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce* et dans le *Commentaire des Métaphysiques.* Le parallélisme est le suivant :

Comm. du De Trinitate		*Comm. des Métaphysiques*
parce qu'elle donne leurs principes aux autres sciences, qui la suivent donc;	*Philosophie première*	parce qu'elle considère les premières causes des réalités;
parce qu'elle est étudiée après la Physique, car c'est à partir du sensible qu'on parvient au non-sensible;	*Métaphysique*	parce qu'elle considère l'*ens* et ce qui le suit (autrement dit les principes les plus universels);
parce qu'en elle le principe de ce qui est connu est Dieu;	*Théologie*	parce qu'elle considère les substances séparées.

Entre ces deux *Commentaires,* il y a eu le *Contra Gentiles.* S. Thomas (se référant à Aristote) y caractérise la philosophie première comme «la science de la vérité, non pas n'importe laquelle, mais la vérité qui est l'origine de toute vérité, à savoir celle qui appar-

firmé dans sa *Métaphysique;* en ce qu'on pouvait considérer comme une série de points de vue successifs, S. Thomas voit véritablement un ordre organique et profond qu'il fait sien.

Cette unique science suprême a pour sujet propre l'*ens commune.* Cela nous montre son universalité : rien n'est hors de son regard; tout ce qui est, en tant que cela est, l'intéresse, et elle ne peut s'en désintéresser. Voilà son extension propre. Mais comme l'être se dit de diverses manières et que la substance est ce qui unifie cette diversité, cette science considère principalement et en premier lieu la substance; c'est bien la substance qui spécifie cette science : voilà sa compréhension propre; et puisqu'il y a un ordre parmi les substances, cette science considère d'une manière ultime la Substance séparée, la Substance première : Dieu [38]. Voilà le terme ultime de cette recherche, ce qui donne à

tient au premier principe d'être de toutes choses, dont la vérité est donc le principe de toute vérité» : «sed et primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium» (*C.G.* I, ch. 1). S. Thomas dit d'autre part, au livre III : «la *philosophie première* elle-même est tout ordonnée à la connaissance de Dieu comme à sa fin ultime, et c'est pourquoi elle est appelée 'science divine' (*Mét.* A, 2, 983 a). La connaissance divine est donc la fin de toute la connaissance et de toute l'opération humaine» (III, ch . 25). Concernant la *métaphysique,* S. Thomas affirme : «la considération de presque toute la philosophie est ordonnée à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi la métaphysique, qui s'occupe des choses divines, demeure la dernière, parmi les parties de la philosophie, à devoir être étudiée» (I, ch. 4).

[38] Nous traduisons : «*la* substance séparée», alors qu'en réalité S. Thomas dit toujours, à la suite d'Aristote, *les* substances séparées. Il faut comprendre que pour Aristote, la pluralité des substances séparées relève d'une tradition religieuse, que S. Thomas, dans *son Commentaire des Métaphysiques,* ne semble pas critiquer. Dans ses écrits théologiques, S. Thomas ne parle plus des substances séparées, mais des anges – qui sont bien des substances séparées, dont nous pouvons connaître l'existence, mais dont nous ne pouvons pas connaître la nature, car elles sont au-dessus de notre intelligence (*S. th.*, I, q.50, a.2). Voir par exemple *Quodlibet* III, q.3, a.7 : «Le mode de la nature angélique nous est inconnu selon ce qu'il est en lui-même; car dans cette vie nous ne pouvons pas savoir ce qu'ils sont» (Modus autem naturae angelicae est nobis ignotum secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt). Cf. *Question disputée De Anima,* q.16 : utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Dans le *De Veritate,* q.18, a.5, S. Thomas note (*sed contra,* n° 2) que, puisque l'effet qui n'est pas égal à sa cause ne nous permet pas de connaître l'essence de la cause, et que l'effet corporel (qui est tout ce que nos phantasmes peuvent saisir de l'ange) n'est pas égal à la vertu de l'ange, «par le moyen d'un tel effet on ne peut pas connaître de l'ange *ce qu'*il est, mais seulement *s'*il est» : per hujusmodi effectum non potest cognosci de angelo *quid est,* sed solum *an sit.* Notons cependant ce passage curieux : après ces *sed contra,* S. Thomas commence son *Respondeo* en disant : «Il y a une double connaissance, selon laquelle on peut connaître quelque chose. L'une, par laquelle on connaît d'une chose *an sit;* et ainsi Adam dans l'état d'innocence connaissait les anges, et d'une connaissance naturelle, et par une

cette science sa fin propre. Cette science est la science suprême et ultime (elle est sagesse), elle est donc *regulatrix* des autres sciences et exerce, à l'égard d'elle-même et des principes premiers qu'elle saisit, une fonction critique.

Examinons chacune des dimensions de cette unique science qu'on risque toujours, en raison de son caractère quasi surhumain, de ne plus considérer dans sa perfection propre, pour ne plus voir alors en elle que ses diverses fonctions.

Science de l'être en tant qu'être

En commentant le livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote, S. Thomas met particulièrement en lumière l'aspect de la métaphysique comme science de l'être universel [39], de l'être commun et des principes premiers :

> Bien qu'aucune des sciences particulières ne doive se mêler des principes susdits [les premiers principes de la démonstration], cependant certains des philosophes de la nature (*quidam tamen naturalium*) s'en sont mêlés, et non sans raison. En effet, les anciens ne pensaient pas qu'il existe une substance au delà de la substance corporelle, dont traite le physicien. C'est pourquoi on a cru qu'eux seuls devaient considérer (*determinare de*) toute la nature, et par conséquent l'être (*de ente*), et donc aussi les premiers principes, qui doivent être considérés en même temps que l'être. Or cela est faux; car il y a encore une science qui est supérieure à la science naturelle; la nature en effet, c'est-à-dire la réalité naturelle ayant en soi le principe de son mouvement, est en elle-même un certain genre de l'être universel. Car tout être n'est pas ainsi, puisqu'il a été prouvé, au livre VIII de la *Physique*, qu'il existe un certain être immobile. Or cet être immobile est supérieur à l'être mobile que considère le philosophe de la nature, et plus noble. Et parce que c'est à la science à qui appartient la considération de l'être premier, qu'il appartient aussi de considérer l'être commun, pour cette raison la considération de l'être commun appartient à une autre science que la science naturelle; et ce sera à elle également de considérer les principes communs. La Physique en effet est une certaine partie de la philosophie; mais elle n'est pas la première, qui considère l'*ens commune* et ce qui appartient à l'être en tant que tel [40].

Comment comprendre l'universalité de cette science de l'*ens commune* ? S. Thomas répond avec Aristote : cette science est universelle parce qu'elle est première, et que les êtres premiers sont principes des autres :

> S'il y a une autre nature et une autre substance au delà des substances naturelles, qui soit séparable et immobile, il est nécessaire qu'il y ait une autre science de l'être même, qui ait priorité (*quae sit prior*) sur la science naturelle. Et du fait qu'elle est première, il faut qu'elle soit universelle. En effet, c'est la même science qui traite des premiers êtres et qui est universelle; car les premiers êtres sont principes des autres [41].

révélation divine, beaucoup plus familièrement et pleinement que nous ne les connaissons» (après quoi il dit qu'«il lui semble», *mihi videtur*, qu'Adam ne connaissait le *quid est* des anges ni par nature, ni par grâce). La question des anges pose incontestablement un problème : comment, au plan philosophique, pouvons-nous connaître leur existence ? Il semble bien que nous ne puissions en avoir qu'une connaissance conjecturale.

[39] Commentant le début du livre Γ, S. Thomas affirme : «Tout principe est par soi principe et cause de quelque nature; or nous recherchons les premiers principes des réalités et leurs causes les plus élevées, comme il a été dit au livre premier : ils sont donc par soi causes de quelque nature. Mais ce ne peut être que de l'être – ce qui ressort avec évidence du fait que tous les philosophes recherchant les éléments selon qu'ils sont des êtres, recherchaient de tels principes, à savoir les premiers et les plus élevés. Donc, dans cette science, nous cherchons les principes de l'être en tant qu'il est être; l'être est donc le sujet de cette science, car n'importe quelle science cherche les causes propres de son sujet» (*op. cit.*, IV, leç. 1, n° 533).

[40] *Op. cit.*, IV, leç. 5, n° 593. Notons encore ce passage parallèle : «S'il n'existe pas d'autre substance que celles qui sont selon la nature, dont traite la physique, [alors] la physique sera la science première. Mais s'il existe une substance immobile, celle-ci aura priorité (*erit prior*) sur la substance naturelle; et par conséquent la philosophie considérant une telle substance sera la philosophie première. Et parce qu'elle est première, elle sera alors universelle, et il lui appartiendra de spéculer sur l'être en tant qu'il est être, et sur le *quod quid est*, et sur ce qui appartient à l'être en tant qu'il est être; car il n'y a qu'une seule science de l'être premier et de l'être commun» (*op. cit.*, VI, leç. 1, n° 1170). Voir aussi n° 1164 : «... ces causes immatérielles et immobiles sont causes pour les [réalités] sensibles qui sont pour nous manifestes, parce qu'elles sont *maxime entia*, et par conséquent causes des autres (...). Par le fait même, il est évident que la science qui examine de tels êtres est la première de toutes et considère les causes communes de tous les êtres. Ce sont donc les causes des êtres en tant qu'ils sont des êtres qui sont examinées en philosophie première...» Voir aussi le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q.VI, a.1, *Ad tertiam quaestionem* : la «science divine» considère à la fois les substances séparées, donc les êtres les plus nobles, et ce qui est commun à tous les êtres (cf. note 71).

[41] *Comm. Mét.*, XI, leç. 7, n° 2267. Voir *ibid.*, n°s 2259-2266. Cf. *op. cit.*, VI, leç. 1, n° 1169 : «on peut se demander si la philosophie première est universelle, comme considérant l'être universellement, ou si sa considération concerne un certain genre déterminé et une nature unique. Il ne semble pas. En effet, cette science n'a pas le même mode que les mathématiques; car la géométrie et l'astrologie, qui sont mathématiques, concernent une certaine nature déterminée; mais la philosophie première est universellement commune à tous. Et cependant, à l'inverse, il semble qu'elle soit d'une nature déterminée, du fait qu'elle s'occupe des [êtres] séparables et immobiles».

S'il est vrai de dire que toutes les sciences traitent des êtres et considèrent l'être, il n'en reste pas moins qu'elles le considèrent selon qu'il est *tel* être : nombre, ligne, feu, etc.[42]. Par contre «il y a une certaine science qui considère l'être en tant qu'être, comme son sujet, et 'ce qui appartient par soi à l'être', c'est-à-dire les accidents propres de l'être» *(entis per se accidentia)*[43]. Notons encore ce passage :

> [Aristote] montre comment les autres sciences diffèrent de celle-ci quant à la considération des principes et des causes, disant que toutes les sciences particulières, dont il est maintenant fait mention, concernent un certain genre particulier d'être, comme le nombre ou la grandeur, ou quelque chose de cette sorte. Et chacune traite avec précision de 'son genre sujet', c'est-à-dire qu'elle traite de ce genre à l'exclusion de tout autre : comme la science qui traite du nombre ne traite pas de la grandeur. Aucune, en effet, ne détermine [ce qu'est] l'être *simpliciter*, c'est-à-dire l'être *in communi*, ni même aucun être particulier en tant qu'il est être. Comme l'arithmétique ne détermine pas [ce qu'est] le nombre en tant qu'il est être, mais en tant qu'il est nombre. C'est le propre du métaphysicien de considérer n'importe quel être en tant qu'il est être[44].

Seule donc la métaphysique considère l'être en tant qu'être, et non seulement *tel* existant.

[42] *Op. cit.*, IV, leç. 1, n° 530 : «*scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid hujusmodi.*» Dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, S. Thomas précisait que, «bien que les sujets des autres sciences soient des parties de l'être qui est le sujet de la métaphysique, cela n'entraîne pas que les autres sciences soient des parties de la métaphysique. Chacune des sciences traite une partie de l'être en la considérant d'une manière spéciale (*secundum specialem modum considerandi*), autre que la manière dont la métaphysique considère l'être. Donc, à proprement parler, le sujet de cette science [particulière] n'est pas une partie du sujet de la métaphysique, mais ainsi considérée (*hac ratione considerata*) celle-ci est une science spéciale bien distincte des autres (*aliis condivisa*). Mais de cette science même [la métaphysique] peut être dite 'partie' la science qui traite de la puissance ou de l'acte, ou celle qui concerne l'un ou quelque chose de semblable, car ceux-ci ont le même mode de considération (*modum considerandi*) que l'être, dont traite la métaphysique» (*Comm. De Trin.*, q.V a.l, ad 6).

[43] *Comm. Mét.*, IV, leç. 1, n° 529. Voir aussi n° 531, où S. Thomas dit que la nécessité d'une science «quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia hujusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependeat cognitio rerum propriarum.»

[44] *Op. cit.*, VI, leç. 1, n° 1147; cf. n° 1151.

Science de la substance

Cette science de l'être en tant qu'être considère en premier lieu la substance. S. Thomas, en effet, prend bien soin de préciser que si la métaphysique considère l'*ens commune*, elle considère principalement ce qui est principalement *ens*, c'est-à-dire la substance :

> le sujet de cette science peut s'entendre soit comme ce qui est à considérer communément dans toute la science *(sicut communiter in tota scientia considerandum)* : il s'agit alors de l'être et de l'un; soit comme ce sur quoi porte l'intention principale de la science, et c'est la substance[45].

En effet la substance est *ens simpliciter* et *per seipsam;* elle est donc première parmi tous les autres êtres : première selon la connaissance, selon la définition et selon le temps[46]. Or

> ce qui est premier parmi les êtres comme étant l'être absolument et non sous un certain rapport *(ens simpliciter et non secundum quid)* démontre suffisamment la nature de l'être; or la substance est ainsi; il suffit donc, pour connaître la nature de l'être, de déterminer [ce qu'est] la substance[47].

C'est donc elle que considère en premier lieu et principalement la métaphysique[48].

[45] *Op. cit.*, V, leç. 7, n° 842; cf. VIII, leç. 1, n° 1682 : «... en cette science on recherche principalement les causes et les principes et les éléments des substances. En effet, puisque cette science considère l'*ens commune* comme son sujet propre, et que [l'ens commune] se divise en substance et en neuf genres d'accidents, dont la connaissance dépend de la substance (...), il reste que la principale intention d'une telle science porte sur les substances. Et puisqu'il n'est donné de connaître chaque chose que si l'on en connaît les principes et les causes, il suit qu'il appartient à cette science de s'enquérir des principes et des causes et des éléments des substances.» Notons bien que l'être en tant qu'être est dit *sujet* de la science, tandis que la substance est ce sur quoi porte son *intention principale*. Ce n'est donc pas l'être qui nous permet de découvrir l'intention principale de cette science, mais la substance. Or l'intention principale est bien l'orientation fondamentale et ultime qui caractérise cette science. Sur la considération de l'être et de la substance, voir aussi III, leçon 6, n° 398 : «c'est à la science première, à qui il appartient de considérer l'être en tant qu'il est être, qu'il appartient de considérer la substance en tant qu'elle est substance; et ainsi elle considère toutes les substances selon leur raison commune de substance...»

[46] *Op. cit.*, VII, leç. 1, n°s 1248 et 1257-1259.

[47] *Ibid.*, n° 1246; cf. n° 1262 et XI, leç. 1, n° 2155.

[48] *Op. cit.*, IV, leç. 1, n° 546 : «Toute science traitant de plusieurs [choses] qui sont dites relativement à un premier (*quae dicuntur ad unum primum*) traite proprement et principalement de ce premier dont les autres dépendent selon l'*esse*, et à cause de cela sont dénommés tels; et cela est vrai partout. Mais la substance est, parmi tous les êtres, ce

Or toute substance est soit être par soi, si elle n'est que forme, soit être par sa forme, si elle est composée de matière et de forme. Donc, en tant qu'elle considère l'être, la métaphysique considère avant tout (*maxime*) la cause formelle [49]. Par là, on peut préciser la différence exacte qui sépare cette science des autres sciences particulières, quant à sa compréhension. A elle seule il appartient de considérer le *quod quid est*, la quiddité de la réalité, puisque tout a l'être par sa quiddité [50]. De même, aucune science particulière ne détermine l'*an est*, la question de l'existence ou de la non-existence de son sujet – ce qui est normal puisque c'est à la même science de déterminer la question *an est* et de manifester le *quid est* (car c'est par le moyen du *quid est* que l'on peut préciser l'*an est*). «Cette double considération appartient au philosophe qui considère l'être en tant qu'être»[51]. Quant aux sciences particulières, elles présupposent que leur sujet *existe*, et *ce qu'*il est : *de subjecto oportet supponere, et quia est, et quid est* [52].

Si l'intention principale de cette science est la substance, on comprend qu'elle doive considérer d'une manière ultime la Substance première [53]. Mais parce que nous ne connaissons pas ce qu'est la Substance première (nous ne connaissons pas son *quod quid est*), il n'y a pas, dans la connaissance que nous en avons, de place pour la cause formelle [54].

premier. Donc le philosophe qui considère tous les êtres doit premièrement et principalement avoir en sa considération les principes et les causes des substances; par conséquent, sa considération porte premièrement et principalement sur les substances». Cf. VIII, leçon 1, n° 1682.

[49] *Op. cit.*, III, leç. 4, n° 384.

[50] Voir *op. cit.*, VI, leç. 1, n° 1148.

[51] Voir n° 1151 et XI, leç. 7, n° 2248 : «chacune de ces sciences particulières circonscrit et s'attribue (*accipit sibi*) un certain genre déterminé d'être, le délimitant et le divisant des autres êtres, et considérant lui seul (*de illo solo determinans*). Car elle traite de ce genre d'être comme d'un certain être, et non pas en tant qu'il est être. Mais cela, à savoir considérer l'être en tant qu'il est être, appartient à une certaine science qui est autre que toutes les sciences particulières».

[52] XI, leç. 7, n° 2249; cf. VI, leç. 1, n°s 1148-1151.

[53] Voir *op. cit.*, III, leç. 4, n° 384 : «ista scientia considerat ens inquantum ens; unde et ejus est considerare primas substantias». Cf. XI, leç. 1, n° 2152 : «la vérité est que cette science s'occupe de toutes les substances, bien que principalement de certaines, à savoir les substances séparées, en tant que toutes conviennent en un genre unique, qui est l'être par soi (*conveniunt in uno genere, quod est ens per se*)».

[54] *Op. cit*, III, leç. 4, n° 384 ; cf. II, leç. 1, n° 285. Dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, S. Thomas se pose la question : puisque la théologie est une science spéculative, et qu'il appartient à la théologie de scruter *(inspicere)* la forme divine elle-même, il semble qu'on puisse parvenir à connaître la forme divine par les sciences spéculatives; de plus, puisque toute connaissance se fait par la forme, il faut bien que la «science

Etant immobile en elle-même, cette Substance est cependant cause du mouvement des autres, et cela par mode de fin : «pour cette raison, c'est à cette science, en tant qu'elle considère [la Substance première], qu'il appartient principalement de considérer la cause finale et aussi, d'une certaine manière, la cause qui meut»[55].

S. Thomas précise comment cette science traite des substances immatérielles et des substances sensibles :

> Dans cette science nous essayons de préciser ce que sont (*determinare de*) les substances sensibles «*hujus gratia*», c'est-à-dire à cause (*propter*) des substances immatérielles, car la spéculation concernant les substances sensibles et matérielles d'une certaine manière appartient à la physique, qui n'est pas la philosophie première, mais seconde (...). La philosophie première traite des substances qui sont des substances immatérielles, sur lesquelles on spécule non seulement en tant qu'elles sont substances, mais aussi en tant qu'elles sont *telles* substances, c'est-à-dire en tant qu'elles sont immatérielles. Par contre, on ne spécule pas sur les substances sensibles en tant qu'elles sont *telles* substances, mais en tant qu'elles sont des substances, ou même des êtres, ou en tant que par elles nous sommes conduits comme par la main (*manuducimur*) à la connaissance des substances immatérielles. La Physique au contraire détermine des substances matérielles, non en tant qu'elles sont substances, mais en tant que matérielles et ayant en elles-mêmes le principe de leur mouvement [56].

divine» scrute la forme des substances immatérielles dont elle traite, etc. S. Thomas répond : des substances séparées, nous pouvons seulement connaître qu'elles sont et certaines de leurs conditions (elles sont intellectuelles, incorruptibles, etc.), mais non pas leur quiddité. La sagesse, bien qu'elle soit effectivement une certaine connaissance des substances séparées, ne nous donne d'elles qu'une connaissance imparfaite. Cette connaissance naturelle des substances séparées peut nous *préparer* à leur connaissance parfaite, mais elle ne peut faire davantage : la connaissance parfaite, qui est la fin ultime de l'homme, ne peut être atteinte qu'avec le secours de la grâce (*op. cit.*, q.VI, a.4). Notons au passage la manière dont S. Thomas réfute l'objection faite à Aristote par Averroès, soutenant que si nous ne pouvions connaître les quiddités des substances matérielles, alors la nature aurait agi en vain, puisque ce qui est naturellement intelligible ne serait connu de personne. S. Thomas trouve cette objection ridicule (*valde derisibilis*). D'abord, ce n'est pas la connaissance de notre intelligence qui est la fin des substances séparées, mais bien l'inverse; si donc nous ne les connaissions pas, elles ne seraient pas vaines pour autant (est vain ce qui n'atteint pas sa fin). Et en second lieu, ajoute S. Thomas, «même si les substances intellectuelles ne sont pas connues de nous selon leur quiddité, elles le sont cependant par d'autres intelligences; de même que si le soleil n'est pas vu par la hulotte, il y a cependant, pour le voir, l'œil de l'aigle» (*Comm. Mét.*, II, leç. 1, n° 286).

[55] *Comm. Mét.*, III, leç. 4, n° 384.

[56] *Op. cit.*, VII, leç. 11, n° 1526. Cf. VI, leç. 1, n° 1165 : «Il faut donc être attentif au fait que, bien que la philosophie première considère [les choses] qui sont séparées de la matière et du mouvement selon l'*esse* et selon la raison, elle ne considère pas seulement

En ce sens, on comprend comment cette science est dite «divine», car elle traite des réalités divines [57].

Science des premiers principes

Cette science implique une exigence de réflexion critique. Elle ne peut demeurer indifférente à la manière dont l'homme se comporte à l'égard de la vérité, ni à la manière dont il atteint les premiers principes :

> La considération de la philosophie première se rapporte à la vérité d'une autre manière que celle des autres sciences particulières. Chaque science particulière, en effet, considère une certaine vérité particulière concernant un genre déterminé d'êtres, comme la géométrie les grandeurs des réalités, et l'arithmétique les nombres. Mais la philosophie première considère la vérité universelle des êtres. Et c'est pourquoi il appartient à ce philosophe de considérer comment l'homme se comporte à l'égard de vérités à connaître [58].

S'il y avait d'une part une science de la substance *et* d'autre part une autre science traitant des premiers principes, il resterait à se demander laquelle des deux est première et principale (*principalior et prior*). Car, d'une part les premiers principes (*dignitates*) sont ce qu'il y a de plus universel, et sont principes pour n'importe quelle science; la science qui traite de ces principes doit donc être la principale. Mais d'autre part, puisque la substance est l'être premier et principal (*primum et principale ens*), la philosophie première est manifestement la science de la substance. «Et si la science de la substance n'est pas la même que celle des premiers principes, il sera difficile de dire à qui il reviendra de considérer le vrai et le faux concernant les *dignitates*, si ce

cela; car le Philosophe examine aussi les [choses] sensibles, en tant qu'elles sont des êtres». Il serait intéressant de comparer sur ce point S. Thomas et Albert le Grand, chez qui l'on rencontre encore des tâtonnements. Voir par exemple *Metaphysica*, livre VII, tr. 1, c. 2 (Opera omnia XVI, 2e partie), p. 306.

[57] Cf. *Somme théologique*, II-II, q.9, a.2, obj. 1. Dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, S. Thomas souligne que la métaphysique considère les réalités divines, non comme son sujet, mais comme les principes de son sujet; elle est, à ce titre, dite «théologie philosophique» et se distingue de la «théologie de l'Ecriture sainte», qui «considère les réalités divines elles-mêmes, pour elles-mêmes», comme son sujet. Voir *op. cit.*, q.V, a.4.

[58] *Comm., Mét.*, II, leç. 1 n° 273; cf. leç. 2, n°s 289-291 et leç. 5, n° 331. Cette philosophie première exige une réflexion sur le problème de la connaissance; elle demande d'intégrer une épistémologie, une critique.

n'est pas le rôle du 'philosophe premier' qui considère la substance»[59]. S. Thomas répond à la question en rappelant comment Aristote en traite au livre Γ de la *Métaphysique* :

> il [Aristote] dit que la considération des *dignitates* appartient de préférence au philosophe, en tant que c'est à lui de considérer l'*ens in communi*, auquel, par soi, appartiennent de tels principes premiers, comme cela apparaît avant tout (*maxime*) dans celui qui est au maximum premier principe, à savoir qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas (*impossibile idem esse et non esse*). De là vient que toutes les sciences particulières utilisent de tels principes comme elles utilisent l'être même, qui est pourtant ce que le «philosophe premier» considère principalement [60].

D'autre part, dit S. Thomas, toujours en commentant Aristote,

> tout ce qui appartient à tous les êtres (*quaecumque insunt omnibus entibus*), et non seulement à un certain genre d'être à l'exclusion des autres, relève de la considération du philosophe; mais les principes susdits sont tels : ils relèvent donc de la considération du philosophe. [Aristote] prouve ainsi la mineure : ce que toutes les sciences utilisent appartient à l'être en tant que tel; mais il en est ainsi des premiers principes : donc ils appartiennent à l'être en tant qu'il est être [61].

On peut montrer également que la philosophie première doit traiter des premiers principes à partir de l'exigence de certitude qui est une des conditions de la sagesse :

> En chaque genre, celui-là est le plus capable de connaître (*maxime cognoscitivus*), qui connaît les principes les plus certains; car la certitude de la connaissance dépend de la certitude des principes. Mais le «philosophe premier» est celui qui connaît le plus (*maxime cognoscitivus*) et qui est le plus certain dans sa connaissance : cela était en effet l'une des conditions du sage, comme on l'a montré dans le Prologue de ce livre, à savoir qu'il connût les causes avec le plus de certitude. Donc le philosophe doit considérer les principes les plus certains et les plus solides concernant les êtres que lui-même considère comme le genre qui constitue son propre sujet [62].

[59] *Op. cit.*, III, leç. 5, n° 391.
[60] *Ibid.*, n° 392.
[61] *Op. cit.*, IV, leç. 5, n° 590.
[62] *Op. cit.*, IV, leç. 6, n° 596.

La métaphysique, qui est la science la plus certaine puisqu'elle traite de l'être et de ce qu'il y a de plus universel (*de ente et maxime universalibus*)[63], doit donc traiter des premiers principes et avant tout du premier principe de la démonstration :

> Il est nécessaire que, comme tous les êtres sont ramenés (*reducuntur*) à un premier, de même les principes de la démonstration soient ramenés à un premier, qui rentre le plus principalement (*principalius*) dans la considération de cette science. Or ce principe est le suivant : il ne peut arriver que le même à la fois soit et ne soit pas – principe qui est assurément premier, pour la raison que ses termes sont l'être et le non-être, qui sont ce que l'intelligence considère en premier lieu[64].

Ces premiers principes, qu'il n'est évidemment pas question de démontrer, la philosophie première doit les défendre contre ceux qui les nient[65], comme nous l'avons déjà noté à propos de la sagesse.

Rapports de la philosophie première et des différentes parties de la philosophie

S. Thomas, commentant Aristote, résume ainsi les rapports des différentes «parties» de la philosophie :

> Il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de parties de la substance, de laquelle se disent principalement l'être et l'un, et sur laquelle porte principalement la considération et l'intention de cette science [la métaphysique]. Et parce que les parties de la substance sont ordonnées entre elles, car la substance immatérielle est naturellement antérieure (*prior*) à la substance sensible, il est nécessaire, pour cette raison, que parmi les parties de la philosophie il y en ait une qui soit première. Toutefois celle qui porte sur la substance sensible est première dans l'ordre de l'enseignement, car c'est par les choses les plus connues que nous devons commencer à nous instruire (...).Par contre, celle qui concerne la substance immatérielle est première par la dignité et l'intention (...).Et cependant toutes [les choses] qui sont premières doivent nécessairement être en continuité avec les autres parties, car toutes les parties ont pour genre l'être et l'un.

[63] *Op. cit.*, I, leç. 2, n° 47.
[64] *Op. cit.*, XI, leç. 5, n° 2211; cf. IV, leç. 6.
[65] Cf. *op. cit.*, III, leç. 5, n° 390 et IV, leç. 17, n° 736.

> C'est pourquoi dans la considération de l'un et de l'être les diverses parties de cette science s'unissent, bien qu'elles concernent les diverses parties de la substance; de sorte qu'il y ait ainsi une science une en tant que les parties susdites suivent (*sunt consequentes*) (...) l'un et l'être, comme les [attributs] communs de la substance (*sicut communia substantiae*). Et en cela le philosophe est semblable au mathématicien. Car les mathématiques ont diverses parties, l'une principale qui est l'arithmétique, une autre secondaire qui est la géométrie, et d'autres qui sont à leur égard comme des conséquences, comme la perspective, l'astrologie et la musique[66].

Arrêtons-nous enfin à la manière dont S. Thomas distingue la métaphysique de la logique; et d'abord, du point de vue de leur objet. Le sujet propre de la logique est l'être de raison (*ens rationis*), comme le genre, l'espèce, etc., que la raison découvre (*adinvenit*) dans les réalités considérées, et qui donc résulte de la considération de la raison, mais ne se trouve pas dans la nature même des choses. Les êtres de raison ont une extension parallèle (*aequiparantur*) aux êtres de nature, du fait que tous les êtres de nature tombent sous la considération de la raison.

[66] *Op. cit.*, IV, leç. 2, n° 563. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 a 3-9. Notons aussi ce passage du *Commentaire du De Trinitate de Boèce* où S. Thomas souligne que la philosophie première est la plus digne. Elle est première en dignité et par son intention; mais pour nous, naturellement, les autres sciences sont antérieures : *naturaliter tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores* (q.V, a.1. ad 9). Il n'y a cependant pas là de cercle vicieux, car «les principes qu'une autre science, à savoir la science naturelle, reçoit de la philosophie première, ne prouvent pas ce que le même philosophe (de la philosophie première) reçoit du philosophe de la nature, mais sont prouvés par d'autres principes évidents (*per se nota*); de même le philosophe de la philosophie première ne prouve pas les principes qu'il transmet au philosophe de la nature par les principes qu'il en reçoit, mais par certains principes évidents, de même il n'y a pas de cercle dans la définition. En outre, les effets sensibles à partir desquels procèdent les démonstrations naturelles, sont plus connus pour nous *in principio;* mais lorsque, par eux, nous parvenons à la connaissance des causes premières, celles-ci, prouvées par une démonstration *quia*, nous font apparaître le pourquoi (*propter quid*) des effets. Et ainsi la science naturelle apporte quelque chose à la science divine, et cependant c'est par elle [la science divine] que l'on fait connaître ses principes. Et c'est pourquoi Boèce situe en dernier lieu la science divine, qui est ultime pour nous» (*ibid.*). Ainsi, la philosophie première est ultime d'une double manière : si, à l'égard des autres sciences, elle est première en ce sens que c'est d'elle que les autres reçoivent leurs principes (*Comm. Mét.*, XI, leç. 1, n° 2151), elle est ultime en ce sens que toutes lui sont ordonnées comme à leur fin (*op. cit.*, I, leç. 3, n° 59). D'autre part, bien qu'elle soit première en dignité, elle est ultime pour nous en ce sens que nous devons l'étudier en dernier lieu puisqu'elle porte sur les choses immatérielles (*op. cit.*, I, leç. 2, n° 46), les choses divines (cf. *C.G.*, I, ch.4). Elle exige un dépassement par rapport à l'imagination et donc une intelligence vigoureuse et libérée des passions (cf. *Comm. Eth. Nic.*, VI, leçon 7, n° 1211 et *C.G.*, *loc. cit.*).

«C'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à tout ce à quoi s'attribue l'être de nature. Donc (...) le sujet de la logique a la même extension que le sujet de la philosophie, qui est l'être de nature»[67]. Mais la logique considère les réalités selon qu'elles sont dans la raison, alors que la philosophie première les considère en tant qu'elles sont des êtres[68]. Le philosophe «cherche l'existence des réalités», alors que «le logicien considère le mode d'attribution *(modum praedicandi)*, et non l'existence de la réalité»[69].

Les «choses» dont traite la logique ne sont donc en aucune manière recherchées pour elles-mêmes; si l'on cherche à les connaître, c'est à titre d'instrument pour les autres sciences. «La logique ne rentre donc pas dans la philosophie spéculative comme une partie principale, mais d'une certaine manière elle s'y ramène, en tant qu'elle fournit à la spéculation ses instruments: le syllogisme, les définitions, et autres choses de cette sorte, dont nous avons besoin dans les sciences spéculatives (...). Elle n'est donc pas tant une science que l'instrument de la science»[70].

Si donc la logique doit être enseignée en premier lieu, précise S. Thomas, ce n'est pas qu'elle soit plus facile que les autres sciences (elle est au contraire la plus difficile, du fait qu'elle traite de ce qui est saisi en second lieu : *de secundo intellectis*); mais «c'est parce que les autres sciences dépendent d'elle, en tant qu'elle enseigne la manière de procéder dans toutes les sciences. Or il faut connaître le mode de la science avant la science elle-même»[71].

[67] *Op. cit.*, IV, leç. 4, n° 574.
[68] Voir *op. cit.*, VII, leç. 13, n° 1576, à propos de la substance.
[69] *Op. cit.*, VII, leç. 17, n° 1658.
[70] *Comm. De Trin.*, q.V, a.1, ad 2.
[71] *Op. cit.*, q.VI, a.1, *Ad secundam quaestionem*, ad 3; cf. le texte du *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* cité ci-dessous, p. 140 , note 74. Notons enfin comment, dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, S. Thomas détermine la manière de procéder de la «science divine» comparativement aux mathématiques et à la philosophie de la nature. Alors que les mathématiques procèdent *disciplinabiliter* et la philosophie de la nature *rationabiliter*, la science divine procède *intellectualiter*, puisqu'elle concerne avant tout l'esprit créé et Dieu, et que les réalités divines sont intelligibles par elles-mêmes : or le mode de la science doit correspondre à sa matière. Alors que, dans la philosophie de la nature, c'est avant tout le mode rationnel de l'intelligence humaine qui s'exerce, dans la science divine l'intelligence humaine s'exerce avant tout en tant qu'intelligence. La raison, en effet, «diffère de l'intelligence comme la multiplicité de l'unité. (...) Car c'est le propre de la raison de se répandre dans le multiple (*circa multa diffundi*) et d'en recueillir une connaissance une et simple. (...) L'intelligence au contraire considère avant tout (*per prius*) la vérité une et simple et en elle saisit la connaissance de tout le multiple, comme Dieu, en connaissant son essence, connaît toutes choses. (...) Ainsi il est donc évident que la considération rationnelle se termine à la considération intellectuelle selon une voie de résolution, en tant que, du multiple, la raison recueille une vérité une et simple. Et de nouveau, la considération intellectuelle est principe de la rationnelle selon une voie de composition ou d'invention, en tant que l'intelligence, dans l'un, comprend (*comprehendit*) la multitude Donc la considération qui est le terme de toute *ratiocinatio* humaine est la considération la plus intellectuelle. Car toute la considération de la raison analysant (*tota rationis consideratio resolventis*) dans toutes les sciences se termine à la considération de la science divine. En effet, comme on l'a dit antérieurement, tantôt la raison procède de l'un à l'autre [qui diffèrent] *selon la réalité*, comme lorsqu'il y a démonstration par les causes ou par les effets extrinsèques ; par voie de composition lorsqu'on procède des causes à l'effet ; par voie d'analyse quand on procède des effets aux causes, puisque les causes sont plus simples que les effets, et demeurent de façon plus immobile et uniforme. Donc, dans cette voie, on atteint le terme ultime de la résolution lorsqu'on parvient aux causes suprêmes les plus simples, qui sont les substances séparées. Mais tantôt on procède de l'un à l'autre [qui diffèrent] *selon la raison*, comme lorsqu'il y a processus selon les causes intrinsèques : en composant quand on procède des formes les plus universelles à ce qui est plus particulier, et en analysant quand [on fait] l'inverse, pour la raison que le plus universel est le plus simple. Or ce qu'il y a de plus universel est ce qui est commun à tous les êtres, et c'est pourquoi, dans cette voie, le terme ultime de la résolution est la considération de l'être (*consideratio entis*) et de ce qui appartient à l'être en tant qu'il est tel. Or c'est cela, comme on l'a dit plus haut, que considère la science divine, c'est-à-dire les substances séparées et les [attributs] de tous les êtres. Il est donc clair que sa considération est la plus intellectuelle. Et de là vient qu'elle donne à toutes les autres sciences leurs principes, en tant que la considération intellectuelle est principe de la [considération] rationnelle – à cause de quoi elle est dite *philosophie première* ; et néanmoins elle est étudiée après la physique et les autres sciences en tant que la considération intellectuelle est le terme de la rationnelle – à cause de quoi elle est dite *métaphysique*, pour ainsi dire *transphysique (metaphysica quasi transphysica)* parce qu'elle vient, selon l'exigence de l'analyse, après la physique (*quia post physicam resolvendo occurrit*) (*Comm. De Trin.*, q. VI, a. l, *Ad. tertiam quaestionem)*. Dans la réponse à la première objection, S. Thomas précise que si l'on attribue à la science divine de procéder *intellectualiter*, cela ne veut pas dire qu'elle ne raisonne pas en procédant des principes aux conclusions, mais que sa « *ratiocinatio* est la plus proche de la considération intellectuelle, et ses conclusions de ses principes ».

Il est difficile de garder, avec autant de netteté et de précision que lui, les distinctions opérées par S. Thomas entre métaphysique et théologie acquise à partir de la foi, ainsi qu'entre métaphysique et logique. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on voie, après lui, commencer les vicissitudes de la métaphysique de l'être. Celle-ci sera d'abord confondue avec la logique et ramenée à elle. La métaphysique de l'être sera aussi confondue avec la théologie naturelle et, dans le but d'éviter cette confusion, on séparera ontologie et «théodicée», risquant ainsi de ne plus saisir l'unité profonde de la métaphysique de l'être.

La métaphysique de l'être sera aussi confondue avec la réflexion critique, et réduite à celle-ci; elle deviendra métaphysique de la con-

naissance ou de l'esprit, et se changera vite en une méta-science. Enfin, la sagesse connaîtra l'outrage d'être comme absorbée par l'exaltation des sciences ou de la dialectique.

Nous examinerons rapidement ces divers problèmes, non d'une manière exhaustive, mais pour mieux saisir les distinctions à faire.

METAPHYSIQUE – LOGIQUE

Peu après S. Thomas, et sous l'influence d'un Aristote interprété d'une manière assez originale, un théologien anglais, Ockham, en arrive à identifier métaphysique et logique[72]. La connaissance métaphysique est la connaissance des universaux; c'est la connaissance de l'ordre de nos concepts, cet ordre n'ayant rien à voir avec celui des réalités. Celles-ci en effet, toujours singulières, ne peuvent être atteintes que par une connaissance expérimentale.

On sait l'importance d'Ockham et l'influence qu'il a eue. Après lui la théologie, et par elle la métaphysique, demeurent profondément at-

[72] Ockham, dont les ouvrages principaux sont une *Somme de logique*, des commentaires de la *Physique*, des *Questions sur le livre des Sentences*, des *Quodlibeta*, n'a pas commenté la *Métaphysique*, ni écrit lui-même de métaphysique. Est-ce à dire qu'il n'ait pas de métaphysique ? Le P. Boehner s'est vivement élevé contre ce jugement maintes fois porté sur Ockham et a soutenu qu'il y avait chez ce dernier une véritable métaphysique, d'où avaient disparu les idées platoniciennes ainsi que «le platonisme mitigé d'Aristote, où l'essence ou quiddité est encore quelque chose qui précède, du moins logiquement et naturellement, quoique non temporellement, l'individu. Pour Ockham, l'individu est identique à son essence, ainsiqu'à son existence, l'une et l'autre n'étant que des noms différents pour la chose elle-même, qui est soit un être dans l'ordre réel (*actual*) des choses, soit quelque chose à quoi il ne répugne pas d'être dans l'ordre réel (*actual*) des choses» (Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, pp. 398-399). Nous reviendrons plus loin sur la conception de l'être chez Ockham. En ce qui concerne la métaphysique, relevons simplement le fait qu'on ne trouve pas chez lui de définition de la métaphysique. Il précise simplement qu'«en métaphysique, le premier de tous les sujets, selon une primauté d'attribution, est l'être, mais [que] le premier d'une primauté de perfection est Dieu» : *In metaphysica primum inter omnia subjecta primitate attributionis est ens, sed primum primitate perfectionis est Deus (Expositio super Physicam Aristotelis*, f° 86 b; cité par L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 151). Un peu plus loin, Ockham indique que la physique et la métaphysique, si elles «considèrent toutes deux le même premier moteur», diffèrent en ce que la physique, ou philosophie naturelle, ne peut connaître de lui que son existence et des prédicats relatifs aux choses mobiles *(potest tantum cognoscere de eo esse existere et praedicata respectu ad mobilia)*, tandis que la métaphysique connaît davantage la quiddité de Dieu, bien que notre intelligence «ne puisse connaître parfaitement, par la métaphysique, la quiddité du premier moteur en elle-même» (OCKHAM, *op. cit.*, f° 120 a; cité par L. BAUDRY, *op. cit.*, p. 152).

teintes. La métaphysique de l'être ne sera plus que la métaphysique de l'universel, des universaux[73].

Dans un contexte tout différent, et d'une manière également toute différente, Hegel, lui aussi, identifie métaphysique et logique, affirmant très explicitement que «la *Logique* coïncide avec la métaphysique, la science des choses, saisies en des *pensées* qui passaient pour exprimer les *essentialités* des choses»[74]. Or pour Hegel, toute la philosophie est

[73] Notons par exemple la position de Hobbes qui, dans son *Léviathan*, méprise et ridiculise la métaphysique. Le P. Maréchal souligne que la *Philosophia prima* de Hobbes, dépourvue de signification ontologique, «ne fait qu'élaborer, par les procédés d'abstraction et de combinaison du calcul logique (...), un système général de 'noms' ou symboles collectifs, où puissent s'encadrer les 'phantasmes' (images), résidus de l'expérience sensible. (...) cette 'philosophie première', si radicalement nominaliste, si éloignée d'une ontologie, devient, chez Hobbes même, le raccourci exact d'un monde matériel conçu comme un pur mécanisme. Elle n'utilise, en fait de liaisons formelles, que des rapports quantitatifs, et en fait de matériaux, que des concepts réductibles à ceux de mouvement (*motus*) et de grandeur (*magnitudo*)» (*Précis d'histoire de la philosophie moderne*, p. 232). Voir aussi fasc. II, p. 115 , note 245. – Leibniz, tout en proclamant son amour pour la métaphysique, ne la concevra pas comme vraiment différente de la Logique : «c'est pour l'amour d'elle, écrira-t-il, que j'ai passé par tous ces degrés [mathématiques, physique...]; car j'ai reconnu que la vraie métaphysique n'est guère différente de la vraie logique, c'est-à-dire de l'art d'inventer en général...» (*Ecrit problablement adressé à la duchesse Sophie de Hanovre*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 292; cf. ci-dessous, p. 57).

[74] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, § 24, p. 290 (Sämtliche Werke, éd. Glockner, VIII, p. 83; voir également les §§ 9 et 18). Hegel définit encore la métaphysique comme «l'ensemble des déterminations universelles de la pensée, pour ainsi dire le filet de diamant dans lequel nous prenons toute chose et la rendons par là compréhensible» *(Naturphilosophie*, Werke [Glockner] IX, pp. 44 et 45). Sur les rapports de la logique et de la métaphysique, voir *Science de la logique*, I, p. 51; *Metaphysik*, Werke (Lasson) XVIIIa, pp. 130-132; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke (Glockner) XVI, pp. 466-467. Cf. *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, p. 35 : «Puisque l'enchaînement métaphysique c'est-à-dire conceptuel de ces déterminations, fait partie de la logique, nous ne pouvons l'expliquer ici». J. Hyppolite rappelle que, comme Zarathoustra descendant de la montagne, «Hegel en tête de sa *Logique* enregistre aussi la mort de la métaphysique et la compare à la disparition de ces moines qui se retiraient jadis pour se livrer à la contemplation de l'Eternel : 'Qui se soucie encore de la théologie rationnelle ? Les anciennes preuves de l'existence de Dieu ne sont plus citées que pour leur intérêt historique ou en vue de l'édification et de l'élévation de l'âme. C'est un fait incontestable que tout intérêt, soit pour le contenu, soit pour la forme de l'ancienne métaphysique, soit pour les deux à la fois, a disparu'» (J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 70; cf. HEGEL, *Logique*, I, Werke [éd. Lasson] III, p. 3). Voir aussi HEGEL, *op. cit.*, p. 4 : «la science et le bon sens travaillant la main dans la main à provoquer la ruine de la métaphysique, on semble assister à l'étrange spectacle d'un peuple civilisé sans métaphysique – tel un temple riche d'ornements variés mais privé du Saint-des-saints». A l'ancienne métaphysique qui s'ouvrait sur un monde transcendant s'était substituée chez Kant une logique transcendantale. Hegel va prolonger cette logique transcendantale en logique spéculative, les catégories devenant les catégories même de l'Absolu. S'il se libère d'une

une théologie [75]. Il faut donc dire que «la logique est ainsi une théologie métaphysique, qui contemple l'évolution de l'Idée de Dieu dans l'éther de la pensée pure et qui ne contemple que cette Idée telle qu'elle est absolument indépendante en soi et pour soi»[76]. Le «problème profond de la métaphysique» est ainsi de saisir le «lien absolu» de l'opposition entre l'Idée en elle-même et l'Idée comme réflexion [77].

Cette confusion entre métaphysique et logique peut se comprendre, puisqu'elles paraissent avoir un champ d'investigation de même extension; l'être de raison, l'universel que considère le logicien, naît en effet à partir de la connaissance de ce-qui-est. La logique apparaît comme l'aspect complémentaire de la connaissance métaphysique – le pôle réflexif de cette connaissance. Tout ce qui est connu, du fait même qu'il est connu, possède un mode d'être nouveau qui intéresse le logicien. On

«chose en soi» inconnaissable, au delà du savoir, ce n'est pas pour revenir au dogmatisme pré-kantien et à son absolu transcendant. «L'être vécu comme sens» dans la logique hégélienne «n'est pas au delà du savoir, il est le savoir même. Le Logos, comme vie spéculative, se substitue à la métaphysique dogmatique. Cette vie était comme aliénée dans l'objet de l'ancienne théologie; Hegel la retrouve dans l'immanence de ce discours dialectique sur l'être. La transformation de l'ancienne métaphysique en Logique signifie la négation d'un être transcendant que la raison pourrait connaître, mais qui serait un monde intelligible en face de cette raison. 'L'Absolu est sujet', et non pas substance; l'Absolu est le savoir spéculatif de la Logique. 'Dieu n'est accessible que dans le pur savoir spéculatif, et est seulement dans ce savoir, et est seulement ce savoir même'. La théologie réalisait l'intelligible au delà de l'intelligence. La logique hégélienne ne connaît ni chose en soi, ni monde intelligible. L'Absolu ne se pense pas ailleurs que dans ce monde phénoménal, c'est dans notre pensée que la pensée absolue se pense, que l'être se manifeste comme pensée et comme sens, et la logique dialectique de Hegel, comme logique de la philosophie, est l'expression de cette doctrine de l'immanence intégrale que n'avait pu réaliser Spinoza» (*op. cit.*, pp. 70-71; cf. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, II, p. 268).

[75] La philosophie, dit-il très explicitement, «n'a pas d'autre objet que Dieu et est, de ce fait, une théologie essentiellement rationnelle et un service divin en l'honneur de la vérité» (*Esthétique*, I, p. 134).

[76] *Beweise vom Dasein Gottes*, Werke (Glockner) XVI, p. 434. Cf. fasc. II, p.162.

[77] *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, p. 36. M. Dufrenne souligne que chez Hegel, «il y a pourtant bien une ontologie, mais comme discours de l'être et non discours sur l'être. L'être est fondamentalement discours, pensée de soi-même, ou devenir : devenir logique, dont le devenir chronologique n'est qu'un effet ou une illustration» (*Brève note sur l'ontologie*, p. 407). Dans la mesure où «la logique représente l'idée absolue dans son mouvement spontané comme étant le verbe primitif» (HEGEL, *Science de la logique*, II, p. 550), elle dépasse et fonde les sciences philosophiques particulières, philosophie de la nature et philosophie de l'esprit, qui saisissent l'idée dans les modes où elle s'aliène. Et M. Dufrenne (*art. cit.*, p. 408) cite ce passage de la *Logique* (*loc. cit.*) : «Le côté logique de l'idée absolue peut également être considéré comme un mode; mais alors qu'on désigne par le mot mode un genre particulier, une forme précise, la logique est, au contraire, le mode général sous lequel tous les modes particuliers disparaissent, qui sert pour ainsi dire d'enveloppe à ceux-ci. L'idée logique est l'idée même dans sa pure essence».

comprend alors que la connaissance métaphysique, si elle perd sa compréhension propre, son caractère propre, se confonde si facilement avec la connaissance logique; car dès que l'on perd de vue la spécificité propre de la connaissance de l'être, on ne voit plus que son extension. Comme les rhéteurs confondaient la métaphysique et la sophistique en raison de leur extension semblable, à notre époque on confond métaphysique et logique à cause de leur extension semblable.

La connaissance réflexive logique possède sur notre intelligence rationnelle un pouvoir de séduction qu'il ne faut jamais oublier; elle nous est beaucoup plus connaturelle que la connaissance métaphysique, car elle nous fait découvrir ce qui apparaît à partir de notre connaissance. Ce qu'elle saisit est le *fruit propre* de notre intelligence; elle peut donc le saisir comme de l'intérieur, à sa source même. Ajoutons que ce qu'elle saisit, son objet propre, elle peut le posséder et le définir. L'intelligence *règne* sur l'universel, tandis qu'elle est *mesurée* par ce-qui-est. Réduire la métaphysique à la logique, n'est-ce pas une manière de vouloir régner, n'est-ce pas céder à la séduction de la domination ?

Mais si métaphysique et logique ont même extension, cela n'implique pas qu'elles doivent s'identifier. L'extension n'est pas ce qui caractérise en premier lieu la connaissance intellectuelle. Si l'on veut préciser les rapports de dépendance réciproque de la métaphysique et de la logique, il faut considérer plus attentivement la raison formelle de leurs objets propres. Si la métaphysique considère ce-qui-est en tant que tel, et la logique l'être de raison, l'universel qui n'existe que dans la connaissance, on comprend comment la logique présuppose nécessairement la métaphysique et comment elle peut être à son service. Elle permet à l'intelligence humaine de garder une rectitude, une exactitude parfaite au milieu de ses recherches laborieuses. Le pouvoir de domination que donne la logique est alors mis au service de la connaissance métaphysique de la réalité. Ce *dominium* est ordonné à un service, et la logique accepte d'être un *organon*. Elle demeure coextensive à la métaphysique et à la philosophie, mais pour les aider à être plus parfaitement elles-mêmes.

Il est évident que pour comprendre cette place très humble de la logique, on doit garder à la métaphysique toute sa dignité de sagesse. On ne peut servir sans s'avilir que ce qui est parfaitement finalisé. Dès que la métaphysique perd cette dignité de sagesse en ne recherchant plus sa fin propre, dès qu'elle néglige la recherche de la cause finale de ce-qui-est, nécessairement elle devient incapable de finaliser la logique; une certaine rivalité peut alors s'établir entre les deux, puisqu'elles ont

même extension. La logique peut apparaître momentanément comme le moyen nécessaire pour mettre en pleine lumière l'universalité de la métaphysique, et très vite elle l'emporte sur la connaissance métaphysique.

La dialectique du maître et de l'esclave n'est-elle pas en premier lieu celle de la métaphysique et de la logique ? Dès qu'il perd sa dignité de contemplatif, seul fondement légitime d'une maîtrise, le maître tyrannise son serviteur, le réduit à l'esclavage; au lieu de l'ennoblir en se servant de lui pour atteindre sa fin humaine, il l'exploite en vue d'une efficacité immédiate. L'esclave, par nature plus fort que le maître qui a perdu sa dignité véritable, n'accepte plus cette tyrannie, il se révolte et rivalise avec lui...

METAPHYSIQUE – THEOLOGIE

Si Descartes réagit contre le nominalisme des théologiens et cherche à redonner à la métaphysique son autonomie et sa dignité propres (les *Méditations métaphysiques* le montrent bien [78]) il n'y parvient cependant pas parfaitement, car il n'arrive pas à redécouvrir vraiment ce qu'est la métaphysique de l'être : il demeure dans le *cogito* et la conscience certaine de ce *cogito*, en fonction duquel il affirme sa propre existence : je suis. Et pour que la certitude du *cogito* soit tout à fait à l'abri, il est nécessaire d'affirmer l'existence de Dieu, celui qui ne peut pas nous tromper [79]. Aussi Descartes peut-il affirmer que les «fondements de sa métaphysique» sont «les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine» [80].

On peut donc dire que chez Descartes la métaphysique ne peut exister qu'en devenant théologie. Voulant se séparer des théologiens ses maîtres, il retombe sous la dépendance, plus étroite encore, d'une autre théologie.

Avec Malebranche, la métaphysique de l'être devient «vision» de Dieu. C'est Dieu qui est saisi en premier lieu. La théologie devient première et absorbe la métaphysique [81].

Ces confusions réclament de nouvelles précisions; mais au lieu de les faire en pénétrant plus avant, on précise en matérialisant, en divisant au lieu de distinguer. C'est ainsi que Wolff divisera la métaphysique en ontologie et théologie naturelle, comme s'il s'agissait de deux sciences ayant chacune leur objet propre et leur propre finalité [82].

[78] Déjà l'épître dédicatoire nous en avertit : «J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie» (*Méditations*, Oeuvres IX, p. 4).

[79] Mikel Dufrenne voit chez Descartes (qui, remarquons-le bien, n'emploie pas encore le terme « ontologie ») une résorption de l'ontologie dans la théologie d'une part, et dans la cosmologie d'autre part : «Descartes n'accorde pas de place aux problèmes traditionnels de l'ontologie. Ce qui importe, c'est premièrement de connaître Dieu, c'est-à-dire l'être absolu, parce que c'est de lui que peut procéder seulement la connaissance des choses qui sont l'expression de sa puissance, et deuxièmement de connaître les choses par la physique. (...) L'ontologie se résorbe à la fois dans la théologie conçue indépendamment du dogme et dans la cosmologie conçue comme science : dans l'étude du logos et de la nature, comme dirait Hegel. Au reste, les notions propres à l'ontologie n'ont pas à être élaborées : elles vont de soi, à moins qu'elles ne soient rédhibitoirement confuses et obscures, comme les notions de qualité ou de puissance» (*Brève note sur l'ontologie*, p. 400).

[80] Prologue du *Discours de la méthode*, Oeuvres VI, p. 1.

[81] Voir fasc. II, pp. 111 ss.

[82] Le terme «ontologie» n'est pas de Wolff, mais de Clauberg, auquel Wolff décerne le titre d'*optimus omnium confessione Cartesii interpres (Philosophia prima*, § 7) et qui, en 1646, écrit dans sa *Métaphysique* (dont le sous-titre est *Ontosophia)* : «Il y a une certaine science qui contemple l'être en tant qu'il est être, c'est-à-dire en tant qu'on le comprend comme ayant une certaine nature commune (...) [qui] est à sa manière en tous et en chacun des êtres. Cette science est appelée vulgairement 'métaphysique', mais à plus juste titre 'ontologie' ou 'science catholique' et 'philosophie universelle'» : «1. Est quaedam scientia quae contemplatur ens *quatenus ens est*, hoc est, in quantum communem quamdam intelligitur habere naturam (...) [quae] omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest. 2. Ea vulgo *Metaphysica*, sed aptius *Ontologia* vel scientia Catholica, *eine allgemeine Wissenschaft* et Philosophia universalis nominatur» (*Metaphysica*, ch. I, *Opera omnia*, p. 283). Et dans ses *Elementa philosophiae sive ontosophiae* (1647), Clauberg écrit : «Puisque la science qui concerne Dieu s'appelle 'théosophie' ou 'théologie', il semblerait convenable d'appeler 'ontosophie' ou 'ontologie' la science qui ne traite pas de tel et tel être, en tant que distinct des autres en raison de son nom spécial ou de ses propriétés, mais de l'être en général». Dans le cadre de sa division de la philosophie, Wolff définit l'ontologie (ou philosophie première) comme «la science de l'être en général, ou en tant qu'il est être» : «Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus est ens» (*Philosophia prima sive ontologia*, § 1). Cette partie de la philosophie, dit-il encore, «est dite *ontologie* parce qu'elle traite de l'être en général; elle tire son nom de l'objet auquel elle s'applique. Cette même [partie de la philosophie] a coutume d'être appelée philosophie première parce qu'elle expose les premiers principes et les premières notions dont on use dans le raisonnement» : «Dicitur autem haec philosophiae pars *Ontologia*, quia de ente in genere agit, nomen suum sortita ab objecto, circa quod versatur. Philosophia prima eadem appelari suevit, quia prima principia notionesque primas tradit, quae in ratiocinando usum habent». Wolff continue en déplorant le mépris dans lequel est tombée la philosophie première, par la faute des scolastiques (cf. fasc. II, p. 122, note 275). Il pose, dès le point de départ, que la méthode de l'ontologie est la méthode démonstrative : «In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa. Si in Logica, Philosophia practica et Physica, Theologia naturali, Cosmologia generali et Psychologia

Pour Leibniz, la métaphysique (qu'il considère comme la tâche principale de la philosophie [83]) demeure une science une, qui a pour objet d'une part l'être en tant qu'être, d'autre part le premier être, Dieu : «la métaphysique est la science de l'être en général»[84], mais surtout la doctrine de l'être premier, Dieu, car «cette Science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie Métaphysique qu'Aristote cherchait, et qu'il appelait τὴν ζητουμένην, son *desideratum*, était la Théologie»[85]. On peut donc dire que pour Leibniz la métaphy-

omnia rigorose demonstranda sunt; saepius utendum est principiis ontologicis, consequenter in Ontologia admittendum non est, nisi quod sufficientes explicatum atque experientia indubitata et demonstratione nititur. Utendum est igitur in ea methodo demonstrativa sive scientifica» (*op. cit.*, § 4). Après Wolff, Baumgarten définira la métaphysique comme «la science des principes qui sont premiers dans la connaissance humaine» (*Metaphysica*, § 1 : «Metaphysica est scientia primorum humanae cognitione principiorum»). Reprenant la division de Wolff (cf. *op. cit.*, § 2 : «à la métaphysique se rapportent l'ontologie, la cosmologie, la psychologie et la théologie naturelle»), il définira l'ontologie (ou «ontosophie, métaphysique, métaphysique universelle, architectonique, philosophie première») comme «la science des prédicats les plus généraux de l'être» (§ 4); et il précisera : «les prédicats les plus généraux de l'être sont les premiers principes de la connaissance humaine; donc l'ontologie se rapporte avec raison à la métaphysique» (§ 5). Quant à la *metaphysica specialis*, elle étudie l'âme, le monde et Dieu, et comporte donc trois sections : pneumatologie, cosmologie et théologie naturelle. – D'après Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*), la division de la métaphysique en *generalis* et *specialis* serait déjà chez Micraelius. L'expression *metaphysica generalis* est déjà présente chez Petrus Fonseca. Voir notre essai sur *L'être*, I, Introduction, p. 15, note 22.

[83] Cf. *Nouveaux Essais*, livre IV, ch.8, § 9 (éd. Gerhardt t.V), p. 411 ss.

[84] *Op. cit.*, p. 412. Cf. *De arte combinatoria* (éd. Gerhardt t.IV), p. 35 : «La métaphysique, pour commencer par son sommet, traite de l'être et des affections de l'être».

[85] *Théodicée*, § 184 (éd. Gerhardt, VI, p. 227). Cf. *Nouveaux Essais*, livre IV, ch.8, § 12 (éd. Gerhardt V, pp. 412-413). La théologie naturelle contient «la métaphysique réelle», et la connaissance de Dieu dépend de «la doctrine des substances en commun». Effectivement, dans le *De primae philosophiae emendatione*, la métaphysique part de la considération de la substance, «si féconde que c'est d'elle que découlent les vérités premières, celles même qui concernent Dieu» (éd. Erdmann, p. 122). Toutefois, dans *Les principes de la nature et de la grâce*, qui commencent également par la considération de la substance, Leibniz précise ainsi le passage qui s'opère de la physique à la métaphysique (il n'a pas encore traité de la substance simple primitive qui est Dieu) : «Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples *physiciens;* maintenant il faut s'élever à la *métaphysique*, en nous servant du *grand principe*, peu employé communément, qui porte *que rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez de choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison *pourquoi elles doivent exister ainsi*, et non autrement» (§ 7, éd. Robinet, p. 45).

sique est la théologie naturelle, parce que de Dieu dérivent toute existence et toute raison :

> La métaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens est aussi le principe de toutes les connaissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Etre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine [86].

Cette métaphysique, cette théologie naturelle, Leibniz veut la développer avec la rigueur des mathématiques, exigence qui implique une double tâche : parvenir à des définitions exactes et à des démonstrations exactes et irréfutables [87].

La métaphysique de Spinoza, celle qui nous est présentée dans l'*Ethique*, est aussi une théologie, mais différente de celle de Leibniz. Il s'agit d'un monisme panthéiste, selon lequel «tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, autrement dit son essence, d'une façon définie et déterminée»[88]. Et l'ensemble de l'*Ethique* se propose de tracer, par un enchaînement rationnel rigoureux, la voie qui conduit à l'*exemplar* de

[86] *Ecrit probablement adressé à la duchesse Sophie de Hanovre*, Oeuvres (éd. Gerhardt), IV, p. 292.

[87] Cf. *Nouveaux Essais*, livre IV, ch.3, 18 (éd. Gerhardt t.V), p. 364 : «Qu'y a-t-il de plus important, supposé qu'il soit vrai, que ce que je crois que nous avons déterminé sur la nature des substances, sur les unités et les multitudes, sur l'identité et la diversité, sur la constitution des individus, sur l'impossibilité du vide et des atomes, sur l'origine de la cohésion, sur la loi de la continuité, et sur les autres lois de la nature; et principalement sur l'harmonie des choses, l'immatérialité des âmes, l'union de l'âme et du corps, la conservation des âmes, et même de l'animal, au delà de la mort. Et il n'y a rien en tout cela que je ne croie démontré ou démontrable». Cf. *op. cit.*, II, ch. 29, n° 12 (éd. Gerhardt), p. 242 : «si quelqu'un vouloit écrire en Mathématicien dans la Métaphysique ou dans la Morale, rien ne l'empêcheroit de le faire avec rigueur (...) Et j'ay esté tenté de l'essayer». Mais cette mathématisation de la métaphysique est liée à une authentique recherche métaphysique, comme le prouvent par exemple ces mots de Leibniz à Malebranche : «Comme il n'y a rien de si fécond, ni de si important que les vérités générales de la métaphysique, je les aime au delà de ce qu'on saurait croire» (*A Malebranche*, mai 1679; cité par A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*, p. 112). Cf. *Lettre à Malebranche*, Oeuvres (Gerhardt) I, p. 337 : «j'ai un amour démesuré pour cette divine science [la métaphysique]».

[88] *Ethique*, I, prop. 36, dém., Oeuvres complètes p. 402; cf. p. 410 : «Je passe maintenant à l'explication des choses qui ont dû suivre nécessairement de l'essence de Dieu, autrement dit de l'Etre éternel et infini : non pas de toutes (...) mais de celles-là seules qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême».

la nature humaine [89]. L'*Ethique* enseigne à l'homme comment acquérir la béatitude éternelle en prenant conscience de son union à Dieu [90].

On peut dire qu'après Spinoza, et de Hegel à Heidegger, la métaphysique devient une sorte de théologie laïcisée. Mikel Dufrenne a noté avec justesse que l'ontologie moderne revendiquait ambitieusement, «même si c'est pour les laïciser, les privilèges de la théologie»[91], et que le paradoxe de cette ontologie pouvait s'énoncer ainsi :

> Alors que l'ontologie traditionnelle réservait encore les droits de la théologie sans se confondre avec elle, l'ontologie moderne usurpe les prérogatives de la théologie tout en proclamant la mort de Dieu. Les philosophies successives de l'immanence ont sapé l'idée de Dieu : Spinoza critique la notion de création, Hegel fait de la religion un moment de l'esprit, Heidegger ravale, au moins à un certain moment de sa pensée, le divin à l'ontique : philosophiquement, Dieu est mort. Mais il vit dans la philosophie qui le nie : cette philosophie est animée par une telle passion de l'absolu, attestée par le souci de dépasser le dualisme, qu'elle en vient à trouver Dieu dans la philosophie même; dans le savoir absolu comme devenir de Dieu, ou bien dans la Parole comme demeure de l'Etre où l'homme habite. Mais avec Heidegger cette Parole est silence. L'ontologie étouffe dans l'air raréfié des cimes : elle n'est plus que sa propre possibilité, sans que puisse jouer une dialectique du possible et du réel [92].

[89] Cf. *Ethique*, IV, Préface. «L'appareil extérieur de l'*Ethique*, note le P. Maréchal, ce déploiement de définitions, d'axiomes, de propositions démontrées, de corollaires, de scolies et de lemmes, marque bien le point culminant de 'l'esprit géométrique' en philosophie. On n'aurait pu rêver une mise à l'essai plus complète de la méthode cartésienne» (*Le point de départ de la métaphysique*, Cahier II, p. 71; cf. p. 63).

[90] «On pourrait dire, écrit le P. Maréchal, (...) que l'Ethique spinozienne est l'étude des conditions ontologiques intégrales de la 'béatitude', réalisée par l''amour intellectuel de Dieu'» (*Précis d'histoire de la philosophie moderne*, pp. 117-118). M. Dufrenne souligne que chez Spinoza «l'ontologie ne peut plus être un discours sur l'être; si elle est vraie, c'est déjà qu'elle est un discours de l'être; c'est qu'en l'homme Dieu s'exprime» (*Brève note sur l'ontologie*, p. 405). «En sorte que l'ontologie n'a plus à chercher les propriétés de l'être, elle est la manifestation de la substance, de l'être qui est la vérité de l'étant» (*ibid.*). Notons cependant que, au moins en théorie, Spinoza distingue la «métaphysique générale», qui concerne l'être et ses affections, et la «métaphysique spéciale», qui porte sur Dieu et ses attributs et sur l'esprit humain : voir *Pensées métaphysiques*, p. 300 ss. On pourrait noter aussi, bien que son cas soit différent, une sorte de réduction de la métaphysique à la théologie chez Berkeley. Son empirisme, joint à son immatérialisme, le conduit à affirmer qu'il doit y avoir, au delà de son propre esprit (duquel ne saurait dépendre la sensation) un autre esprit qui perçoit constamment ce monde sensible et lui donne par là sa réalité extérieure et sa permanence (voir *Dialogues between Hylas and Philonous*, Works II, pp. 212 ss). Après une métaphysique qui n'était encore qu'un «déchiffrement laborieux du 'langage divin' que sont les phénomènes ou les 'idées'», Berkeley soutiendra que la Nature, mieux qu'un langage divin, est l'empreinte même de Dieu dans notre esprit (voir J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, p. 267).

[91] *Art. cit.*, p. 399.

Si l'ontologie moderne est généralement une sorte de laïcisation de la théologie, notre époque connaît également des ontologies qui, comme celle de Maurice Blondel, présentent une confusion entre le point de vue proprement métaphysique et celui de la théologie chrétienne (reposant sur la foi). Cette confusion, du reste, en implique une autre, celle du point de vue métaphysique et du point de vue moral. Voyons rapidement comment se présente chez Blondel cette double confusion.

Protestant contre une ontologie à la fois issue de la scolastique décadente et imprégnée d'hégélianisme, qui spécule sur un *ens generalissimum* qui n'existe pas [93] (autrement dit contre une science de l'être abstraite et vide), Blondel veut élaborer une ontologie concrète, science des êtres en tant qu'êtres plutôt que de l'être en tant qu'être [94], mais du même coup nécessairement dynamique et génétique [95] puisque pour Blondel les êtres ne *sont* pas encore au sens fort : seul Dieu est l'être véritable; l'ontologie a donc pour objet, dans les êtres, «ce qui les rattache à l'être»[96]; elle doit étudier leur genèse, leur «parturition»[97], autrement dit l'accession des êtres contingents à l'Etre véritable. Mais cette ontologie n'est pas seulement «concrète» et «dynamique»; plus exactement, parce qu'elle est telle, elle sera aussi pour Blondel une ontologie «intégrale», c'est-à-dire ouverte au surnaturel : constatant l'incapacité de l'être contingent à se suffire à lui-même, elle fera appel à la

[92] *Art. cit.*, pp. 411-412. Cf. p. 411 : «Perdu le contenu traditionnel, récusé le contenu hégélien, l'apothéose de l'ontologie semble être sa mort par inanition. Et il ne serait pas sans intérêt de confronter son destin avec celui de l'art contemporain, qu'un même souci de pureté ou d'authenticité engage dans la voie de l'abstraction où il risque de périr en pensant s'accomplir; car l'ontologie s'exténue dans son effort de 'remontée au fondement' : elle ne peut plus qu'affirmer sa propre possibilité». M. Dufrenne voit bien que «l'ontologie se trouve (...) aujourd'hui acculée à une décision radicale» (*art. cit.*, p. 412). Il accepte cependant «d'en rester à l'identification ambiguë d'une ontologie seulement possible et d'une théologie impossible, à moins de consentir à faire de la philosophie, au delà de la sagesse et au delà du savoir, une mystique» (*ibid*).

[93] Voir *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action*, p. 52.

[94] Voir *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 189.

[95] Voir *L'Etre et les êtres*, pp. 332 et 526.

[96] *Op. cit.*, p. 525.

[97] *Op. cit.*, p. 20; p. 137; cf. pp. 234-236, 358.

révélation chrétienne du «don surnaturel par lequel Dieu appelle les créatures à bénéficier de sa propre consistance»[98]. Une telle perspective, où la révélation vient suppléer aux insuffisances de la raison, est considérée comme répondant à une exigence strictement rationnelle. Qui plus est, Blondel est même persuadé que tous ses efforts pour constituer une philosophie intégrale sont conformes aux thèses principales de la métaphysique traditionnelle et «tendent à faire admettre une interprétation des textes de saint Thomas sur les rapports de la nature et de la surnature moins fermée que celle qu'on donne d'ordinaire»[99].

L'ontologie n'est donc plus seulement une science spéculative; elle est aussi «la clef du problème de la vie humaine et de notre destination suprême»[100], notre existence étant cet intervalle où nous avons «à réaliser le sens de notre vie, l'instauration de notre être»[101]. Peu à peu nous devons réaliser «l'objet qui est pour l'ontologie plus qu'un terme idéal, car c'est ce terme, déjà partiellement présent et agissant en nous, qui demande à être accueilli, employé, assimilé (d'une manière qui reste à définir) comme une participation à la Cause première, devenant de mieux en mieux la Fin dernière et suprême de tout ce qui est, agit et pense»[102]. Ayant pour objet, non seulement ce qui est, mais «ce qui doit être»[103], la science de l'être comporte «un caractère intrinsèquement moral»[104]; à la fois «spéculante et pratiquante»[105], l'ontologie a pour objet «le sens moral de la vie et le salut des êtres»[106].

Nous voyons donc que la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, si elle se dit «ontologie» (chez Wolff) pour mieux se distinguer de la théologie naturelle , continue cependant de subir l'attraction de la théologie. Nous la voyons en effet soit s'identifier consciemment et ouvertement à la théologie naturelle, soit vouloir garder les privilèges de celle-ci tout en les laïcisant et en la niant elle-même pour s'imposer comme la seule connaissance de l'absolu, soit enfin (pour se renouveler et échapper à l'abstraction odieuse) se vouloir «intégrale» et ouverte au

[98] J. Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, pp. 183-184.
[99] *Op. cit.*, p. 197.
[100] Blondel, *L'être et les êtres*, p. 31.
[101] *Op. cit.*, p. 6.
[102] *Op. cit.*, p. 331.
[103] *Op. cit.*, p. 345.
[104] *Op. cit.*, p. 463; cf. p. 475.
[105] Voir *op. cit.*, pp. 23, 32, 339, 345, 372, 470.
[106] *Op.cit.*, p. 464.

surnaturel – et donc être immédiatement théologie, et même théologie chrétienne.

Il est donc important de bien préciser les liens profonds, essentiels, de la métaphysique-ontologie avec la métaphysique-théologie naturelle. Pour cela, n'oublions pas de bien distinguer - Blondel nous y oblige - la théologie naturelle de celle qui s'élabore à partir de la foi surnaturelle. Car si la métaphysique s'épanouit normalement en une théologie naturelle (le métaphysicien doit se poser le problème de l'existence de l'Etre premier, Acte pur, et, ayant découvert son existence, s'efforcer de préciser les rapports de cet Etre premier et des autres réalités qu'il expérimente, pour ensuite contempler, dans la mesure où il le peut, cet Etre premier, Créateur de son être), cette théologie naturelle qui achève la métaphysique est distincte de la théologie chrétienne, la *Doctrina sacra*. Cette dernière s'appuie sur la foi en la Révélation et en le Christ, et met l'intelligence humaine au service de cette foi pour essayer de manifester la manière d'être de Dieu, en attendant de connaître Son essence dans la vision béatifique – ce que S. Thomas, nous l'avons vu, avait si bien précisé.

Confondre ces deux théologies en prétendant que la théologie naturelle est une métaphysique chrétienne, puisque, de fait, le problème des voies d'accès à l'existence de Dieu et celui de la création, si importants en théologie naturelle, n'ont vraiment été élaborés qu'à partir de la *Doctrina sacra*, n'est-ce pas avouer que l'intelligence humaine, par nature, est incapable de découvrir l'existence de Dieu et la création ?[107] En réalité, s'il nous est difficile d'expliciter ces problèmes, notre intelligence métaphysique demeure néanmoins capable de les découvrir. Ne confondons pas les difficultés provenant de notre conditionnement concret avec la structure profonde de notre intelligence. Il est bien évident qu'un milieu intellectuel animé par la foi a joué un grand rôle dans le développement de la métaphysique, que certains problèmes théologiques ont aidé à l'élaboration de certaines questions métaphysiques; cela ne veut cependant pas dire que l'intelligence humaine soit incapable, par elle-même, de résoudre de tels problèmes. Il faut toujours bien distinguer la lumière et la méthode de la théologie chrétienne, qui s'appuie sur la foi et ne peut exister qu'en fonction de celle-ci, et la théologie naturelle-métaphysique qui, partant de l'expérience et

[107] Du reste, le problème des voies d'accès à l'existence de Dieu, ainsi que celui de la création, ne sont pas propres à la *Doctrina sacra*. Ces problèmes se sont posés aux Grecs et aux théologiens de l'islam.

découvrant les principes propres de ce-qui-est, essaie de pousser le plus loin possible son investigation philosophique.

Contrairement à ce que certains ont pu dire, le même homme peut être théologien et métaphysicien, puisque sa foi ne détruit en rien la nature de son intelligence; il doit même nécessairement, pour être un bon théologien, être aussi métaphysicien; et sa métaphysique ne peut pas souffrir de cette cohabitation. Evidemment celle-ci exige de lui d'être plus critique et de ne jamais confondre ce qui lui est donné par la tradition, par la foi, et ce qu'il acquiert par l'expérience, par la réflexion proprement philosophique. On connaît l'objection : le croyant est certain de la vérité, il sait : il ne peut donc plus chercher. Or le propre de la philosophie et de la métaphysique est de chercher, de se poser des problèmes, de demeurer dans l'angoisse... A cette objection nous avons répondu ailleurs[108].

On voit donc comment la métaphysique de l'être demande de s'achever en théologie naturelle sans pourtant s'identifier avec elle. Car la métaphysique de l'être *devient* théologie naturelle en découvrant l'existence de l'Etre premier, découverte qui ne peut se faire qu'au niveau d'une métaphysique de l'être. La théologie naturelle joue donc un rôle d'achèvement, elle finalise la métaphysique et lui donne, non son sens propre, mais son sens ultime et plénier[109]. Il ne faut toutefois jamais confondre cette théologie naturelle et celle qui naît à partir de la foi[110].

Un problème demeure : quelle est la signification propre de l'ontologie ? Et comment comprendre l'«ontogénie» ?[111]

[108] Voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 94 ss.

[109] Sur les rapports de la métaphysique et de la théologie, voir W.A. CHRISTIAN et al., *A Discussion on the New Metaphysics and Theology*. La thèse de W.A. Christian est que métaphysique et théologie ont chacune leur propre base logique, relativement indépendante de la base de l'autre. S'il en était autrement, l'une au moins des quatre propositions suivantes serait vraie : 1. La métaphysique n'a pas de base logique du tout (ce qui a été beaucoup dit depuis cinquante ans); 2. la théologie n'a aucune base logique; elle peut être un art, comme la poésie; 3. la métaphysique est une branche de la théologie; 4. la théologie est une branche de la métaphysique; elle ne peut faire appel à aucun autre principe de jugement que ceux de la métaphysique. Pour W.A. Christian, aucune de ces propositions n'est vraie. Voir(*art. cit.*, pp. 305 ss.) la manière dont il explique, dans cette perspective, l'interaction de la métaphysique et de la théologie, et les diverses remarques qui lui sont faites.

[110] Nous y reviendrons dans le vol. III de notre *Essai de philosophie* sur *L'être*.

[111] Cf. ci-dessous, p. 103 et fasc. II, pp. 216.

METAPHYSIQUE - CRITIQUE

Si l'on a confondu métaphysique et logique, on a également confondu critique et métaphysique, faisant dépendre la métaphysique de la réflexion critique sur le «vécu» de l'intelligence. Déjà chez Descartes, pour qui le doute méthodique est primordial, la métaphysique ne peut naître qu'à partir de la critique et, d'une certaine manière, relativement à celle-ci[112]. Chez Kant, qui se dit «épris de la métaphysique» mais déplore de n'avoir pas été comblé de ses faveurs[113], c'est encore plus manifeste : la métaphysique présuppose la critique. La critique est pour

[112] La définition que donne Descartes dans la *Préface* des *Principes de la philosophie* est significative : la première partie de la «vraie philosophie» est «la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous» (*Principes de la philosophie*, Préface, Oeuvres IX, p. 14). Comparativement aux définitions que donne S. Thomas, Malebranche insensiblement, glisse de l'«universel» au «général» et de la métaphysique-sagesse à la métaphysique conçue comme critique des sciences particulières : «Cette science générale, écrit-il en parlant de la métaphysique, a droit sur toutes les autres. Elle en peut tirer des exemples, et un petit détail nécessaire pour rendre sensible ses principes généraux. Car par la Métaphysique je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires, dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent de quoi disputer sans fin, j'entends par cette science, les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières» (*Entretiens sur la métaphysique*, VI, § II, p. 133). Sa généralité donne à cette science d'avoir «droit sur toutes les autres» (*ibid.*). Il est intéressant de rapprocher ces affirmations de celles où Whitehead présente sa cosmologie-métaphysique comme dépassant en généralité toutes les sciences particulières, les incluant comme le genre inclut les espèces (*The Function of Reason*, pp. 76-77) et exerçant à leur égard le rôle de critique (cf. ci-dessous p.106). Notons d'autre part comment Taine, définissant l'objet de la logique, science des sciences, telle que la conçoit Stuart Mill, la différencie de la métaphysique : «on n'y discute pas la valeur de ces opérations [de l'esprit], la véracité de notre intelligence, la certitude absolue de nos connaissances élémentaires; ceci est une affaire de métaphysique» (TAINE, *Le positivisme anglais*, p. 16).

[113] Cf. *Rêves d'un visionnaire*, in Gesammelte Schriften (éd. de Berlin) II, p. 367 : «Le sort a voulu que je sois épris de la métaphysique, quoique je ne puisse me flatter d'en avoir reçu que de rares faveurs.» Rappelons que Kant limite l'objet de la métaphysique à la considération de trois problèmes : celui de Dieu, celui de la liberté et celui de l'immortalité : «La métaphysique n'a pour objet propre de ses recherches que trois idées : *Dieu, liberté* et *immortalité*. Tout ce dont s'occupe d'ailleurs cette science lui sert simplement de moyen pour arriver à ces idées et à leur réalité» (*Critique de la raison pure*, p. 275, remarque ajoutée à la seconde édition). Cf. p. 35 : «Ces inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont *Dieu, la liberté* et *l'immortalité*, et la science qui, avec tous ses procédés, n'a proprement pour but final que la solution de ces problèmes, se nomme la *Métaphysique*.» Voir aussi p. 539. Voir également *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, pp. 55-56.

Kant une préparation nécessaire[114] qui peut seule faire de la métaphysique une science[115]. Mais si la critique est une «propédeutique»[116], elle est en réalité *plus* que cela : elle s'identifie, en fin de compte, au système complet de la philosophie transcendantale. A la fin de sa vie, Kant écrivait :

> Je trouve inconcevable l'outrecuidante affirmation que j'aie voulu seulement écrire une *propédeutique* à la philosophie transcendantale, non le *système* même de cette philosophie. Jamais une intention pareille n'a pu me venir à l'esprit, puisque j'ai moi-même fait remarquer que l'achèvement total de la philosophie pure, dans la *Critique de la raison pure*, était le meilleur indice de la vérité de cette dernière[117].

Si donc, chez Kant, la métaphysique prise au sens de «système de la raison pure» (comprenant la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs[118]) exclut la critique qui y prépare, la métaphysique prise en

[114] Cf. *op. cit.*, Préface de la seconde édition, p. 26 : «la Critique est (...) la préparation nécessaire au développement d'une métaphysique bien établie en tant que science qui doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique et strictement systématique, donc scolastique (et non populaire); c'est là une exigence inévitable en métaphysique, puisque cette science s'engage à accomplir son œuvre tout à fait *a priori* et, par suite, à l'entière satisfaction de la raison spéculative.»

[115] Voir *Prolégomènes à toute métaphysique future*, pp. 157 ss.

[116] Cf. *Critique de la raison pure*, p. 46 : «...nous pouvons considérer une science qui se borne à rendre compte de la raison pure, de ses sources et de ses limites comme une *Propédeutique* du système de la raison pure. Une telle science devrait être appelée non pas une *doctrine*, mais seulement une critique de la raison pure, et son utilité (au point de vue de la spéculation) ne serait réellement que négative.» Cf. pp. 563 et 568. Dans sa *Dissertation* (§ 8), Kant annonçait une «propédeutique» définie comme la science «qui enseigne la différence entre la connaissance sensible et l'intellectuelle» (cité par R. Verneaux in KANT, *Lettre à Marcus Herz*, note 7, p. 68). Et en envoyant sa *Dissertation* à Lambert, il soulignait la nécessité d'une *phænomenologia generalis* précédant la métaphysique, et dans laquelle «seraient déterminées la valeur et les limites de ces principes de la sensibilité, afin qu'ils n'égarent pas les jugements sur les objets de la raison pure, comme cela est arrivé presque toujours jusqu'ici» (Lettre du 2 septembre 1770, Gesammelte Schriften [éd. de Berlin] X, p. 94).

[117] *Déclaration concernant la doctrine de la science de Fichte*, 28 août 1799, in Gesammelte Schriften XII, pp. 396-397.

[118] Voir *Critique de la raison pure*, p. 563; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Préface, p. 75; *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 22. «La première [la métaphysique de l'usage spéculatif de la raison pure] contient tous les principes purs de la raison qui, par de simples concepts (et, par suite, à l'exclusion de la mathématique) concerne la connaissance théorique de toutes les choses; la seconde, les principes qui déterminent *a priori* et rendent nécessaire le *faire et le ne pas faire*. (...) La métaphysique de la raison spéculative est donc ce qu'on a coutume d'appeler métaphysique *au sens strict*...» (*Critique de la raison pure*, p. 563).

Cette métaphysique au sens strict du mot «se compose de la *philosophie transcendantale* et de la *physiologie* de la raison pure. La première ne considère que l'*entendement* et la raison même dans un système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets (*Objecte*) qui seraient donnés (*ontologia*); la seconde considère la *nature*, c'est-à-dire l'ensemble des objets *donnés* (soit aux sens, soit, si l'on veut, à une autre espèce d'intuition)» (p. 565). Cette physiologie peut être *immanente* (elle a alors pour objet la nature, en tant que la connaissance en peut être appliquée dans l'expérience) ou *transcendante* (elle a alors pour but la liaison des objets de l'expérience, qui *dépasse toute expérience*); cette physiologie transcendante a donc pour objet une liaison soit *interne* (elle est physiologie de toute la nature, ou cosmologie transcendantale) soit externe (elle est physiologie de l'union de toute la nature avec un être au-dessus de la nature : théologie transcendantale). Par contre la physiologie immanente considère la nature comme l'ensemble des objets des sens, et donc telle qu'elle nous est donnée (mais seulement selon les conditions *a priori* sous lesquelles elle peut nous être donnée en général). Et comme il n'y a que deux espèces d'objets des sens, ceux des sens externes (nature corporelle) et ceux du sens interne (la nature pensante), la physiologie immanente se divise en cosmologie rationnelle et psychologie rationnelle, ou métaphysique de la nature pensante (cf. pp. 565-566).

Le «système de la métaphysique» comprend donc pour Kant quatre parties principales : ontologie, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle et théologie rationnelle (*op. cit.*, p. 566). Il est à noter que Kant, s'il réfère ici sa philosophie transcendantale à l'«ontologie» wolffienne, ne fait cependant pas sien ce terme «pompeux». Dans l'*analytique transcendantale*, il souligne : «Ces principes [ceux de l'entendement pur] sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes et le titre pompeux d'une ontologie qui prétend donner, des choses en général, une connaissance synthétique *a priori* dans une doctrine systématique (p. ex. le principe de causalité) doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur» (*op. cit.*, p. 222). Toutefois, dans ses *Leçons de métaphysique* (établies d'après des cours postérieurs à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*), Kant se soumet à la terminologie en usage et donne ainsi les définitions suivantes : «...il est question de savoir comment les connaissances *a priori* sont possibles. La science qui répond à cette question s'appelle *Critique de la raison pure*. La philosophie transcendantale est le système de toutes nos connaissances pures *a priori* : on l'appelle ordinairement *Ontologie*. L'ontologie traite donc des choses en général, et fait abstraction de tout en particulier. Elle embrasse tous les concepts intellectuels purs et tous les principes de l'entendement ou de la raison. Les sciences principales qui font partie de la métaphysique sont : l'*Ontologie*, la *Cosmologie*, et la *Théologie*» (*Leçons de métaphysique*, p. 69). «L'*Ontologie* est une science élémentaire pure de toutes nos connaissances *a priori*; c'est-à-dire qu'elle contient l'ensemble de tous les concepts purs que nous pouvons avoir *a priori* des choses» (*op. cit.*, p. 70). «L'ontologie est la première partie de la métaphysique. Le mot même vient du grec, et signifie la *science des êtres*, ou mieux, suivant l'esprit de la lettre, la théorie de l'être. L'*ontologie* est la science élémentaire de tous les concepts que mon entendement ne peut avoir qu' *a priori*». (*op. cit.*, p.71).Voir également *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, pp. 10 ss.

[119] Cf. *Critique de la raison pure*, p. 563 : «La philosophie de la raison pure est ou bien *propédeutique* (ou exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure *a priori*, et elle s'appelle *critique*, ou bien elle est, en

un sens plus large (comme identique à la «philosophie pure») inclut la critique[119]. Et l'on peut dire que si la critique n'est pas encore à proprement parler le «système de la raison pure», elle n'en offre pas moins la clef de *tous* les problèmes métaphysiques : Kant l'affirme clairement

dans la *Préface* de la première édition de la *Critique de la raison pure* : «j'ose dire qu'il ne saurait y avoir un seul problème de métaphysique qui ne soit ici résolu, ou du moins, dont la solution ne trouve ici sa clef»[120]; et dans les *Prolégomènes* il déclare que, pour que la métaphysique

> puisse, comme science, prétendre non à une persuasion trompeuse uniquement, mais à la connaissance et à la conviction, il faut qu'une critique de la raison elle-même expose toute la provision des concepts *a priori*, (...) de plus un tableau complet de ceux-ci et l'analyse de tous ces concepts avec tout ce qui peut en être tiré comme conséquence, mais ensuite et surtout la possibilité de la connaissance synthétique *a priori* par le moyen de la déduction de ces concepts, (...) et tout cela dans un système complet[121].

La critique n'est pas encore le système – elle est un traité de la méthode, et non un système de la science elle-même[122] – mais elle forme elle-même un tout systématique[123], un système complet qui décrit «la circonscription totale [du système de la raison pure], tant par rapport à ses limites que par rapport à sa structure interne»[124], et qui ainsi trace «tout le plan d'un système de métaphysique»[125].

second lieu, le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (vraie aussi bien qu'apparente) de la raison pure dans un enchaînement systématique, et elle s'appelle *métaphysique*; ce nom peut cependant être donné à toute la philosophie pure y compris la critique, et embrasse ainsi aussi bien la recherche de tout ce qui ne peut jamais être connu *a priori* que l'exposition de ce qui constitue un système des connaissances philosophiques pures de ce genre, mais qui se distingue de tout usage empirique ainsi que de tout usage mathématique de la raison.»

[120] *Op. cit.*, Préface de la première édition, p. 7. Dans sa *Lettre à Marcus Herz* (21 février 1772), Kant reconnaît avoir longtemps négligé, «tout comme d'autres», ce qui «constitue en réalité la clé de tous les mystères de la métaphysique jusqu'ici encore cachée pour elle-même» : il s'agit de savoir «sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on appelle en nous représentation avec l'objet» (*Gegenstand*) (*Lettre à Marcus Herz*, p. 29).

[121] *Prolégomènes*, pp. 157-158.

[22] *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, p. 21.

[123] Cf. *Prolégomènes*, p. 15; «la Critique doit en tant que science former un tout systématique et parachevé en ses moindres parties, avant que l'on puisse songer à faire paraître une métaphysique ou même à en avoir la lointaine espérance».

[124] *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, p. 21.

[125] *Ibid.* Que manque-t-il à la critique pour s'identifier au système métaphysique ? Il semble bien que ce soit seulement une définition des catégories (dont Kant a d'ailleurs dit qu'elle était impossible : voir *op. cit.*, pp. 218-219, 221-222, 501-502) et une déduction des concepts dérivés à partir des catégories (cf. *op. cit.*, p. 95; *Prolégomènes*, p. 101 et p. 103, note), tâche à laquelle Kant semble ne pas attacher toujours la même importance. Voir à ce sujet R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant*, p. 51.

En réalité, la critique kantienne, qui entendait sauver la métaphysique, va la rendre impossible et se substituer elle-même à la véritable métaphysique. On verra ainsi naître toute une série de «métaphysiques de la connaissance» comme celle de Nicolaï Hartmann[126] et, même parmi les thomistes, celles du P. Maréchal, du P. Roland-Gosselin, du P. André Marc...[127] L'influence de Kant sur certains thomistes est très nette; elle se manifeste par cette tendance à assimiler la métaphysique à la réflexion sur la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi il est si important de préciser les rapports de la critique et de la métaphysique.

Notons d'abord que la réflexion critique est bien née à l'intérieur de la métaphysique et presque simultanément, comme une nécessité interne de celle-ci (nous l'avons souligné à propos de la philosophie première d'Aristote). Science suprême, la métaphysique doit réfléchir sur ses principes propres et spécialement sur le principe premier de toute connaissance intellectuelle. Elle ne peut se contenter de découvrir son domaine propre, celui de l'être, elle doit encore justifier ses démarches (comment elle peut atteindre l'être) et critiquer son point de départ et son terme. L'intelligence humaine, étant une intelligence en devenir et non intuitive, abstrait pour atteindre ce qui est intelligible; par le fait même, elle transforme ce qu'elle saisit. Il lui est donc nécessaire, non seulement de connaître ce-qui-est, mais encore d'expliciter la manière dont elle transforme la réalité en la connaissant, autrement dit le «vécu» de l'intelligence elle-même.

De fait, cette réflexion critique qui est née avec la connaissance métaphysique a rapidement pris de plus en plus de place, jusqu'à devenir le problème primordial, absorbant en quelque sorte toute la connaissance métaphysique, comme si celle-ci ne pouvait plus exister qu'en fonction de la critique. Sommes-nous là en présence d'une excroissance de la critique au détriment de la métaphysique, ou au contraire en présence d'une croissance normale ? Autrement dit, sommes-nous en pré-

[126] N. Hartmann «pose d'abord en thèse qu'il existe entre la métaphysique et la théorie de la connaissance un rapport de conditionnement réciproque (R. VANCOURT, *Nicolaï Hartmann et le renouveau métaphysique*, p. 602). Mais ce qui conditionne la théorie de la connaissance, ce n'est pas la «métaphysique appliquée» (spéculation sur Dieu, l'âme et le monde); ce ne peut être que la métaphysique générale. Encore faut-il qu'elle ne se présente pas dans une perspective particulière; il faut qu'elle se tienne en deçà de tout système, et donc du réalisme comme l'idéalisme : voir N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, I, p. 38.

[127] Voir fasc. V.

sence d'un phénomène de vieillissement de la philosophie, ou au contraire d'une exigence profonde de la sagesse qui se veut de plus en plus réflexive et qui doit découvrir ce qu'il y a de plus intime dans la subjectivité transcendantale de l'esprit avant de saisir ce qu'est la réalité telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience ? Cela revient à se demander si le problème de la critique doit être considéré comme dépendant de la métaphysique, ou si c'est l'inverse. La réflexion sur le conditionnement de notre vie intellectuelle est-elle l'activité essentielle, ou au contraire exige-t-elle une autre activité, antérieure, l'activité de l'intelligence découvrant ce qui est capable de la perfectionner, de la déterminer en ce qu'elle a de plus elle-même, sa nature propre d'intelligence ? Voilà un des discernements les plus importants à faire pour saisir ce qu'est la métaphysique. Si on la considère comme dépendante de la critique, peut-elle encore sauvegarder son autonomie de connaissance première et suprême ? N'est-elle pas réduite à devenir la science du possible, en s'alliant à la logique ?

Pour répondre à ces questions, il faut toujours revenir à la nature même de la métaphysique, science de ce-qui-est en tant qu'être. Si la métaphysique considère en premier lieu ce-qui-est du point de vue de l'être, elle ne peut pas dépendre essentiellement et formellement de la critique (en ce sens que la critique lui donnerait son objet propre), ni être une connaissance qui en présuppose une autre plus fondamentale. En effet la critique, connaissance réflexive au sens fort, ne peut saisir que ce qui est déjà connu par l'intelligence; elle ne peut atteindre la réalité existante, ce-qui-est, qu'en tant que connu et non en tant qu'être. La métaphysique doit donc saisir immédiatement ce-qui-est, pour le saisir en ce qu'il a de plus lui-même, en tant qu'être. Mais peut-on saisir ce-qui-est comme être sans réfléchir sur l'activité même de l'intelligence, puisque seule l'intelligence découvre ce-qui-est comme être ? Il semble donc qu'il faille nécessairement se servir de l'acte de l'intelligence comme moyen permettant de lire, en ce-qui-est, l'être. Dans ce cas, seule la réflexion sur l'activité intellectuelle permettrait l'existence de la connaissance métaphysique.

A cela il faut répondre : il est évident que seule l'activité de l'intelligence peut saisir, dans ce-qui-est, l'être. La métaphysique est l'activité de l'intelligence en ce qu'elle a de plus pur; mais cela ne veut pas dire que ce soit la *réflexion* sur l'activité intellectuelle qui permette seule de saisir, en ce-qui-est, l'être. C'est notre intelligence qui découvre l'être en ce-qui-est, et non la réflexion sur notre activité intellectuelle. Cette réflexion nous permet, sans doute, de saisir *telle* modalité d'être, car

cette activité existe réellement, mais elle ne nous permet pas de saisir l'*être*, car elle n'existe pas comme ce qui est premier et fondamental.

Mais la réflexion critique, pourrait-on alors objecter, ne nous permet-elle pas de découvrir la pure subjectivité transcendantale, qui est quelque chose de plus absolu et de plus noble que toutes les autres réalités existantes, et donc nous permet de mieux saisir ce qu'est l'être ? Sans sortir de notre univers, cette découverte de la subjectivité transcendantale n'est-elle pas la découverte la plus parfaite que nous puissions faire ?

Il faudrait préciser comment se fait cette découverte; car nous n'avons pas d'intuition immédiate, d'expérience interne immédiate de cette subjectivité transcendantale. C'est au terme d'une réduction critique que nous la posons, et en fonction de cette réflexion critique portant sur nos activités intellectuelles. Nous la posons comme un fondement radical, un *a priori* rendant compte de la nature propre de nos activités intellectuelles. Elle possède donc une noblesse radicale, étant source de nos activités intellectuelles ; elle est posée comme quelque chose d'ultime, quelque chose que l'on ne peut dépasser. Ce n'est donc pas elle qui peut nous permettre de découvrir l'être. Du reste, du point de vue de l'être, elle demeure un mode participé, comme nos activités intellectuelles elles-mêmes. Elle ne peut donc nous permettre de découvrir l'être – à moins d'identifier la connaissance intellectuelle et l'être, le fait de penser l'être et l'être lui-même. On reconnaît là certaines positions idéalistes : l'être, c'est l'esprit, et l'esprit, c'est l'être.

Il est donc certain que si, par mon jugement d'existence, je puis reconnaître que la réalité existante mesure mon activité intellectuelle, nécessairement la métaphysique est antérieure à la critique; tandis que si mon activité intellectuelle donne à la réalité sa signification et son être (autrement dit, si le fait de penser l'être est l'être), alors c'est à travers la réflexion critique sur mon activité intellectuelle que la métaphysique peut naître; car l'être n'est donné que dans mon activité intellectuelle.

Nous touchons là quelque chose de tout à fait fondamental. Ne parlons pas ici d'une *option* fondamentale, mais d'une *découverte;* car il ne s'agit pas d'option. On ne choisit pas entre le réalisme ou l'idéalisme, mais on découvre ce-qui-est comme être, et en le découvrant on reconnaît qu'il est ce qui est premier pour nous; ou bien on ne le découvre pas, et l'on se réfugie dans l'activité intellectuelle en affirmant qu'elle est première et qu'elle nous permet de saisir l'être. Mais alors on demeure dans l'immanence la plus absolue, on ne peut expliquer

«l'autre», distinct de notre intelligence, et l'on s'interdit d'expliquer ce qu'est le bien, qui est capable de nous attirer et de susciter en nous un amour.

Comprenons enfin que si la critique est première, la métaphysique ne peut plus être une connaissance fondamentale et suprême : elle est réduite à être une connaissance du possible. Cela peut nous aider à comprendre l'erreur fondamentale de l'idéalisme. Si nous n'atteignons plus l'être qu'à travers une réflexion critique sur notre activité intellectuelle, l'être n'est plus saisi que selon le mode intentionnel de cette activité intellectuelle. Or ce mode est essentiellement relatif à autre chose; il n'est donc plus totalement en acte, mais demeure partiellement en puissance, car ce qui est essentiellement relatif demeure en puissance (il garde en soi une potentialité) puisqu'il se définit par sa relation à un autre.

Après avoir montré le danger du primat de la critique, reconnaissons son importance pour la pensée métaphysique. Celle-ci ne peut se passer de celle-là, elle la réclame à chaque moment de sa démarche; car la critique met en pleine lumière l'originalité profonde de la connaissance intellectuelle, du jugement, de son auto-lucidité qui permet, précisément, la réflexion critique et la réclame. Par là, la critique montre bien que la connaissance intellectuelle n'est parfaitement elle-même qu'en saisissant ce pour quoi l'intelligence est faite : l'être. Or l'activité intellectuelle ne saisit l'être que progressivement : d'abord dans un jugement d'existence, puis dans l'interrogation qui porte sur l'être, puis dans le jugement qui saisit les principes propres de l'être. Ces divers jugements réclament une très grande lucidité, pour respecter pleinement l'originalité propre de ce qu'ils saisissent. C'est pourquoi ils exigent, plus que tout autre jugement, une réflexion critique. On peut dire que les divers jugements métaphysiques qui saisissent l'être exigent que la réflexion critique soit le plus parfaite possible, le plus pénétrante possible. Dans ces jugements, connaissance métaphysique et réflexion critique demandent à être intimement liées – mais non identifiées et confondues; l'ordre entre les deux connaissances demande d'être parfaitement respecté. Dès que l'on oublie l'actualité de ces jugements métaphysiques sur l'être et que l'on ne regarde plus que la conscience qu'on en a (ou qu'on regarde celle-ci en premier lieu), on est alors tenté d'affirmer que la conscience que l'on prend de sa propre vie intellectuelle est vraiment le moyen privilégié d'accéder à la connaissance métaphysique de l'être. Car il semble que cette connaissance naisse parfaitement à partir de cette conscience et en elle. L'être, en effet, semble

ne pouvoir se découvrir à nous que dans une intériorité profonde; la conscience de notre connaissance intellectuelle permet cette intériorité, puisque grâce à cette conscience l'être est découvert d'une manière spirituelle toute nouvelle – ce qui conduit à affirmer que la métaphysique est la saisie de l'être spirituel ou de l'esprit. La réflexion critique apparaît alors comme l'intermédiaire nécessaire entre la connaissance des réalités physiques et la connaissance métaphysique de l'être spirituel, qui est au delà du physique.

On voit donc que ces deux conceptions de la métaphysique – métaphysique de l'être et métaphysique de l'être spirituel, de l'esprit – sont très proches à leur origine; mais l'une insiste sur le caractère spécifique et unique des jugements qui saisissent ce-qui-est, et l'autre sur la conscience que nous avons de ces jugements.

La croissance de la critique et son exaltation ont donc permis la naissance de deux types différents de métaphysique : celle des possibles et celle de l'esprit [128]. Pour revenir à une métaphysique de l'être, il faut reconnaître cette croissance et ces excroissances; il ne faut pas vouloir les dépasser, mais remonter plus haut, au delà de la conscience, jusqu'au jugement même de notre intelligence découvrant ce-qui-est.

METAPHYSIQUE – DIALECTIQUE

Si certains ont réduit la métaphysique à la critique, d'autres ont voulu qu'elle fît alliance avec la dialectique. Platon le premier a identifié dialectique et philosophie. Cette identification se retrouve, mais bien différemment, dans l'idéalisme post-kantien, surtout chez Hegel, puis chez Hamelin [129] et, plus récemment et à un autre niveau, chez un

[128] Métaphysique, critique et logique ont incontestablement entre elles des connexions profondes, ce qui exige d'être particulièrement attentif à leur caractère spécifique pour saisir leur originalité propre et leurs primautés respectives. Dans l'ordre de l'extension pure et du possible, la logique est première, d'une priorité qui provient du devenir de notre intelligence. Dans l'ordre de la réflexion génétique sur le devenir de notre vie intellectuelle, la critique est première; car elle s'intéresse à la détermination immanente de notre connaissance intellectuelle, qui est immédiatement saisie dans notre conscience réflexive – ce qui explique sa séduction si forte. Mais selon l'ordre de la signification et de la finalité propres de notre connaissance intellectuelle, la métaphysique est bien première; c'est elle qui nous fait saisir le pourquoi profond de l'esprit, sa parenté essentielle avec l'être. Cette excellence de la métaphysique ne supprime pas les valeurs respectives de la critique et de la logique; elle nous montre au contraire leurs exigences caractéristiques.

[129] Cf. fasc. II, p. 167.

Gottfried Martin[130] ou même chez un P. André Marc[131].

Pour Hegel, la méthode dialectique est «la plus haute et l'unique aspiration [de la raison] à *se retrouver et à se reconnaître soi-même par soi-même en toutes choses* (durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen)»[132]. La dialectique (sur laquelle nous reviendrons ultérieurement[133]) définit pour Hegel la marche de la pensée, marche qui est conforme au développement même de l'être (la contradiction exprimant pour lui l'essence et la vérité des choses[134]). Dans la *Logique*, où se manifeste la genèse de l'Idée absolue et où, dès le départ, la pensée se pense comme être, nous voyons la dialectique partir des catégories les plus abstraites (l'être qui passe en son contraire, le non-être) et progresser, par réconciliation des concepts contraires en une unité plus concrète, jusqu'à la catégorie la plus riche et la plus concrète, unité parfaite : l'Idée absolue. Ainsi, comme l'écrit Jean Hyppolite,

> le discours dialectique de la logique n'est pas un discours sur une chose, sur un Absolu qui préexisterait, il est l'Absolu lui-même en tant qu'il existe

[130] G. Martin affirme : «La Métaphysique, nous semble-t-il, renvoie essentiellement à une dialectique aporétique, c'est-à-dire qu'elle aboutit à des contradictions, dans ses propositions fondamentales. Il est impossible de supprimer la scission des déterminations fondamentales de l'ontologie, même dans un système de processus dialectique; leur opposition est, précisément, l'expression authentique du caractère aporétique et dialectique de la métaphysique» (*Sur la possibilité d'une métaphysique aporétique et dialectique*, p. 163). G. Martin s'efforce de faire passer au premier plan le caractère aporétique de la métaphysique aristotélicienne, montrant notamment que, dans le développement du problème de l'analogie de l'être, qui est capital, «les thèses apodictiques échouent et, en fin de compte, Aristote ne va pas au delà d'une explication par l'exemple» (*art. cit.*, p. 159). De même pour ce que G. Martin appelle la métaphysique de S. Thomas, métaphysique où, dit-il, la question de l'être est celle «de l'être de Dieu, de l'être de l'homme en tant que *creatura Dei*, et (...) celle des rapports entre l'être divin et l'être de la créature» (*art. cit.*, p. 160) : cette métaphysique a pour structure fondamentale la méthode «sic et non»; et le caractère aporétique de la philosophie thomiste sera mis en pleine évidence par les *Disputationes metaphysicae* de Suarez (*ibid.*). «La philosophie kantienne, dans la mesure où elle reconnaît un être des phénomènes et un être des noumènes, est une ontologie aporétique et dialectique» (*art. cit.*, p. 162); par contre, la dialectique hégélienne, en prétendant aller au delà des contradictions, est en réalité une hybris. (*ibid.*).

[131] Le P. Marc est d'inspiration mi-thomiste, mi-kantienne (ou même mi-fichtéenne). Voir *Méthode et dialectique*, in Aspects de la dialectique, pp. 9 ss. et ci-dessous, fasc. V, pp. 84 ss. -- Voir aussi la position de Lavelle (dont le P. Marc a subi l'influence), notamment dans son *Manuel de méthodologie dialectique*.

[132] *Science de la logique*, II, p. 552. (*Logik*, II [Lasson, IV] pp. 486-487).

[133] Cf. fasc. II, pp. 152 ss.

[134] HEGEL, op. cit., II, p. 67 (Lasson, IV, p. 58).

> comme Universel concret, en tant qu'il se présente dégagé de cette extériorité à soi qu'est la nature ou le savoir empirique...[135]

On sait avec quelle violence Marx reproche à la dialectique hégélienne son caractère métaphysique et s'efforce de rétablir l'unité interne de la pensée dialectique en rejetant toute construction spéculative, toute synthèse métaphysique[136]. On connaît d'autre part l'opposition que Staline établit entre métaphysique et dialectique[137]. Nous sommes

[135] J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 79. Le savoir absolu n'a donc plus à aller chercher au delà de l'expérience quelque essence cachée : «la conscience de soi universelle dans le Logos est l'identité atteinte du Sens et de l'Etre, du pour-soi et de l'en-soi et (...) la réflexion y est identique à l'Etre» (*op. cit.*, p. 77). Mais, comme le souligne J. Hyppolite, si la logique spéculative se substitue à la métaphysique en se constituant elle-même comme le langage de l'être, l'illusion du monde intelligible, qui viciait la métaphysique dogmatique, est inévitable et correspond à un *moment* de toute dialectique : «*L'être se nie lui-même et devient l'essence, c'est-à-dire qu'il apparaît*» (*ibid.*).

[136] Cf. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, p. 87. De Marx, voir en particulier *Misère de la philosophie* : «Toute chose étant réduite à une catégorie logique, et tout mouvement, tout acte de production à la méthode, il s'ensuit que tout ensemble de produits et de production, d'objets et de mouvement, se réduit à une métaphysique appliquée» (cité par H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 61). «Appliquez cette méthode aux catégories de l'économie politique, vous aurez la logique et la métaphysique de l'économie politique; en d'autres termes, vous aurez les catégories économiques connues de tout le monde, traduites dans un langage peu connu» (*id.*, p. 62). Marx loue Feuerbach d'avoir établi «de main de maître les grands principes fondamentaux pour la critique de la spéculation hégélienne et, par la suite, pour la critique de toute métaphysique» (*La Sainte Famille*, I, p. 250; mais le matérialisme de Feuerbach a le tort de rester unilatéral et contradictoire : voir les *Thèses sur Feuerbach*). Engels, de son côté, s'insurge d'une part contre «la façon métaphysique, c'est-à-dire antidialectique, de philosopher» qui caractérise le matérialisme du XVIIIe siècle (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in MARX et ENGELS, *Etudes philosophiques*, p. 30), et d'autre part contre l'«interversion idéologique» de la dialectique hégélienne : «Chez Hegel la dialectique est l'Idée se développant elle-même. (...) le développement dialectique qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire (...) n'est donc que le calque du mouvement autonome de l'Idée se poursuivant de toute éternité, on ne sait où, mais, en tout cas, indépendamment de tout cerveau humain pensant (...). Nous conçûmes à nouveau les idées de notre cerveau du point de vue matérialiste, comme étant les reflets des objets, au lieu de considérer les objets réels comme les reflets de tel ou tel degré de l'Idée absolue. De ce fait, la dialectique se réduisait à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine (...) par là, la dialectique de l'Idée même ne devint que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et, ce faisant, la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur ses pieds» (*op. cit.*, p. 44).

[137] J. STALINE, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. Staline y montre, en quatre points, comment «par son essence, la dialectique est tout l'opposé de la métaphysique» (p. 4). Contrairement à la métaphysique, la dialectique : 1° considère les phénomènes dans leurs relations organiques et leurs conditionnements réciproques; 2°

d'accord avec lui sur ce point, mais évidemment dans la perspective d'une tout autre finalité. Staline veut sauver la dialectique et la garder dans toute sa pureté, sans contamination métaphysique. Nous voulons sauver et garder la métaphysique dans toute sa pureté, sans contamination dialectique.

Ce qui caractérise en effet la dialectique, c'est d'être une méthode inséparable de son contenu, à l'opposé de la logique formelle. Par le fait même, cette méthode implique un primat du sujet à l'égard de son objet, en ce sens que, dans la connaissance dialectique, celui qui connaît édifie progressivement le contenu de sa connaissance; c'est une connaissance en devenir qui, progressivement, construit ce qu'elle saisit. Nous saisissons là ce qu'il y a d'incompatible avec la métaphysique, science de ce-qui-est en tant qu'être, et qui exige donc immédiatement la distinction entre ce qui devient et l'être. Si tout ce qui est saisi par la dialectique implique le devenir, la métaphysique de l'être, au

considère la nature comme un état de mouvement et de changement perpétuel; 3° considère ce processus de développement comme un mouvement ascendant qui passe des changements quantitatifs insignifiants à des changements qualitatifs soudains et nécessaires; 4° considère que ce processus de développement a pour contenu interne la lutte des contraires, les objets et phénomènes de la nature impliquant tous des contradictions internes (cf. *op. cit.*, pp. 4-7). «La dialectique, au sens propre du mot, écrit Lénine, est l'étude des contradictions dans l'essence même des choses» (*Cahiers philosophiques*, p. 263; cité par STALINE, *op. cit.*, p. 7). Sur l'opposition entre métaphysique et dialectique, voir aussi LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 271 : «L'admission d'on ne sait quels éléments immuables, de 'l'essence immuable des choses' etc., n'est pas le matérialisme : c'est un matérialisme *métaphysique*, c'est-à-dire antidialectique.» Cf. p. 318 : «L'esprit matérialiste essentiel de la physique, comme de toutes les sciences contemporaines, sortira vainqueur de toutes les crises possibles et imaginables, à la condition expresse que le matérialisme métaphysique fasse place au matérialisme dialectique.» Engels, reconnaît Lénine, «a renoncé au vieux matérialisme métaphysique pour adopter le matérialisme *dialectique*» (p. 323; cf. p. 325). Voir également H. LEFEBVRE, *Logique formelle, logique dialectique*, pp. 18-19 : «La métaphysique consiste toujours en une théorie distincte de la pratique, sans unité avec la pratique, sans lien direct et conscient avec elle. La métaphysique a son domaine de prédilection hors de la vie réelle, dans les nuées, dans un au-delà du monde physique (c'est le sens même pris par le mot 'métaphysique') dans un 'arrière-monde', comme dit Nietzsche, qui sert indubitablement à déprécier le monde réel et ses problèmes vivants.

Cette prétendue vérité métaphysique, qui postule la séparation de la pratique et de la théorie, de la vie et de la pensée, résulte d'une inspiration ou d'une ratiocination *individuelle*. Les systèmes métaphysiques ont toujours été l'œuvre d'un philosophe, qui toujours se figurait apporter la clef de toutes les énigmes, de sorte que, d'après lui, l'histoire de l'homme et de la pensée aboutissait à lui-même et se terminait avec lui. Sans pareille conviction, pas de 'système', pas de 'doctrine' dogmatique, pas de métaphysique.

(...) cette 'vérité' métaphysique est toujours toute faite; elle existe à l'avance, par exemple en Dieu qui sait tout et voit tout.» H. Lefebvre nomme «métaphysiques» les «doctrines qui isolent et séparent ce qui est donné comme lié» (*op. cit.*, p. 20).

contraire, ne peut naître que lorsque l'intelligence saisit l'être au delà de ce-qui-est-mû.

Sans doute la dialectique prend-elle des formes très diverses, mais elle procède toujours par mode de division et de composition; partant d'un tout confus, elle le divise en parties opposées et recompose ces parties pour former une nouvelle synthèse, fruit de la connaissance dialectique[138]. La métaphysique de ce-qui-est considéré en tant qu'être part de l'expérience de ce-qui-est, expérience impliquant un jugement d'existence. Si elle oppose telle expérience à telle autre (par exemple ce qui est naturel à ce qui est artificiel), c'est pour mieux mettre en lumière ce qui est expérimenté. Et c'est proprement ce qui est expérimenté qui suscite une admiration et une interrogation (ce qui ne peut avoir lieu dans la connaissance dialectique). Grâce à cette interrogation, il peut y avoir alors une recherche inductive qui permet la découverte des principes et des causes propres de ce-qui-est, considéré du point de vue de l'être.

METAPHYSIQUE – PHENOMENOLOGIE

Une autre tendance, très actuelle et très liée aux deux précédentes, consiste à confondre phénoménologie et métaphysique, ou phénoménologie et ontologie, en rejetant les «excès spéculatifs» d'une métaphysique «dégénérée». Examinant, dans ses *Méditations cartésiennes*, les résultats de son explicitation de «l'expérience de l'autre», Husserl écrit :

> Ils sont *métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme;* cette métaphysique, dégénérée au cours de son histoire, n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que «philosophie première». La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute «aventure métaphysique», tous les excès spéculatifs[139].

[138] Voir la manière dont Sartre conçoit la dialectique comme activité totalisante : *Critique de la raison dialectique*, en particulier p. 138 ss.

[139] *Méditations cartésiennes*, p. 118. Pour Husserl, la phénoménologie transcendantale est, en tant que constitutive de l'être (voir fasc. II, pp. 204-209) une «ontologie formelle». «Elle garde de celle-ci son caractère de science a priori de l'objet en général, et donc de norme idéale, mais lui donne une nouvelle couleur proprement constitutive : étant la science de la constitution intentionnelle de tout objet en quelque sens que ce soit,

Par ailleurs Merleau-Ponty, donnant au mot «philosopher» le sens de «découvrir le sens de l'être», dira qu'on «ne philosophe pas en quittant la situation humaine», mais au contraire en s'y enfonçant, et que «le savoir absolu du philosophe est la perception»[140]. Dans cette perspective (celle de *Sens et non-sens)*, la philosophie «phénoménologique ou existentielle», en opposition à l'égard de la métaphysique classique qui visait à *expliquer* la vie humaine et le monde par un agencement de concepts[141], se donne pour tâche,

elle est une ontologie transcendantale, une philosophie ultime et absolue» (A. DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie,* p. 105, note 4; cf. pp. 191-192). Voir Husserl *Formale und transzendentale Logik*, pp. 240 et 11-12. Cette philosophie, «la première des philosophies», «présupposition perpétuelle de toute métaphysique et de toute autre philosophie 'qui pourra se donner comme *science*'» (*Idées directrices pour une phénoménologie*, Introduction, pp. 8-9; texte allemand : *Ideen* I, p. 5) a pour objet le moi transcendantal (voir fasc. II, p. 205). – Dans la logique formelle de Husserl, l'«ontologie formelle» représente la dimension phénoménologique-transcendantale de l'intentionalité (voir A. DE MURALT, *op. cit.*, p. 199). La phénoménologie transcendantale, telle que la définit Husserl, «englobe (...) l'horizon total des problèmes de la philosophie et dispose, pour cela, de la méthodologie adéquate. Elle s'annexe donc toutes les questions qui peuvent se poser à partir de l'homme concret, y compris toutes les questions métaphysiques, pour autant du moins qu'elles aient un sens possible – sens que, d'ailleurs, seule cette phénoménologie est originellement appelée à définir et à délimiter critiquement» (*Nachwort zu meinen Ideen*..., p. 551). Pour A. de Waelhens, la mission ultime de la réduction phénoménologique est de retrouver l'«expérience effective» de l'être; et il appartiendra à une ontologie constituée de répondre aux questions que pose l'expérience de l'être, la corrélativité de l'expérience de l'être et de sa compréhension, etc. (voir *Existence et signification*, pp. 118-121) – l'ontologie étant définie comme la «recherche qui s'efforce de comprendre l'être des réalités 'ontiques' proposées à la description du phénoménologue et effectivement décrites» (*op. cit.*, p. 115). – Voir aussi la *Formalontologie* de R. Ingarden (*Der Streit um die Existenz der Welt*), et la manière dont, à la suite de Husserl, mais en gardant une certaine autonomie, Ingarden distingue les divers concepts correspondant au terme «constitution», in *Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl*, pp. 259 ss. Voir également les *Kritische Betrachtungen* de H. Steinbach : *Ist Ontologie als Phänomenologie möglich ?*

[140] *Eloge de la philosophie*, p. 28. Au cours des Sixièmes Rencontres Internationales de Genève, Merleau-Ponty déclarait : «Je n'ai jamais pensé que la phénoménologie n'était qu'une introduction à la philosophie, je crois que c'est la philosophie» (*La connaissance de l'homme au* XX*e siècle*, p. 246). Et il ajoutait : «il y a énormément de chrétiens que l'existentialisme intéresse comme méthode, comme entrée, comme vestibule, mais en tant que catholiques il faut que ce ne soit qu'un vestibule ou qu'une entrée, et qu'on rejoigne après l'ontologie dans le sens classique du mot. Pour moi, c'est là la négation de la phénoménologie, de la philosophie» (*ibid*).

[141] Même les philosophes qui, comme Descartes, avaient eu l'audace de commencer par le «moi que je suis», finissaient par se représenter leur propre existence sur un théâtre transcendant, ou comme moment d'une dialectique, ou dans des concepts. «La métaphysique dans l'homme se superposait à une robuste nature humaine que l'on gouvernait selon des recettes éprouvées et qui n'était jamais mise en question dans les drames tout abstraits de la réflexion» (*Sens et non-sens*, p. 53).

non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les «conditions de possibilité», mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde. Désormais ce qu'il y a de métaphysique dans l'homme ne peut plus être rapporté à quelque au-delà de son être empirique – à Dieu, à la Conscience –, c'est dans son être même, dans ses amours, dans ses haines, dans son histoire individuelle ou collective que l'homme est métaphysique et la métaphysique n'est plus, comme disait Descartes, l'affaire de quelques heures par mois; elle est présente, comme le pensait Pascal, dans le moindre mouvement du cœur[142].

Aussi la littérature (roman ou théâtre) deviendra-t-elle de part en part métaphysique (même si elle n'emploie pas un seul mot du vocabulaire philosophique), et cette littérature *métaphysique* «sera nécessairement *amorale,* en ce sens que, parce qu'il n'y a plus de nature humaine en laquelle on puisse se reposer, l'invasion du métaphysique dans chacune des conduites de l'homme «fait exploser ce qui n'était qu'une 'vieille coutume'»[143]. Et Merleau-Ponty explique ce qu'il entend par «métaphysique» :

Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, – qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, – nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de

[142] *Op. cit.*, p. 55. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 195 : «La métaphysique – l'émergence d'un au-delà de la nature – n'est pas localisée au niveau de la connaissance : elle commence avec l'ouverture à un 'autre', elle est partout et déjà dans le développement propre de la sexualité.» Voir aussi *La connaissance de l'homme au* XX*e siècle*, p. 247 : «La philosophie, c'est le θαυμάζειν, c'est la conscience de l'étrangeté, c'est supprimer les explications 'philosophiques' par les systèmes.» Qu'il s'agisse de la destinée de l'homme, de sa liberté, de ce mouvement qui sans cesse conduit le philosophe «du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir» (*Eloge de la philosophie*, p. 12), la métaphysique devient une recherche, une voie, un itinéraire – comme la vie même de l'homme. L'être et le devenir sont inséparables et l'homme leur donne leur véritable signification.

[143] *Sens et non-sens*, p. 56. Sartre dira : «nous sommes tous des écrivains métaphysiciens. Je pense que beaucoup d'entre nous refuseraient cette dénomination ou ne l'accepteraient pas sans réserves, mais cela vient d'un malentendu : car la métaphysique n'est pas une discussion stérile sur des notions abstraites qui échappent à l'expérience, c'est un effort vivant pour embrasser du dedans la condition humaine dans sa totalité. Contraints par les circonstances à découvrir la pression de l'histoire (...), jetés par la dureté des temps dans ce délaissement d'où l'on peut voir jusqu'aux extrêmes, jusqu'à l'absurde, jusqu'à la nuit du non-savoir, notre condition d'homme, nous avons une tâche (...) c'est de créer une littérature qui rejoigne et réconcilie l'absolu métaphysique et la relativité du fait historique et que je nommerai, faute de mieux, la littérature des grandes circonstances» (*Situations*, II, p. 251 ; cette «littérature de situations extrêmes», Sartre l'illustre par les noms de Camus, Malraux, Koestler, Rousset, etc. Voir *op. cit.*, p. 327, note 10).

toute notre expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, – et qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du cogito : je suis sûr qu'il y a de l'être, – à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi [144].

[144] *Sens et non-sens*, pp. 186-187. N'oublions pas cependant la manière dont, plus tard, Merleau-Ponty critique la philosophie réflexive. Dès février 1959, il écrivait : «*Parce qu'il y a Einströmen*, la réflexion n'est pas adéquation, coïncidence : elle ne passerait pas *dans* le *Strom* si elle nous replaçait à la source du *Strom*» (*Le Visible et l'Invisible*, p. 226). «La philosophie comme création (*Gebilde*), reposant sur elle-même, cela ne peut pas être la vérité dernière» (*op. cit.*, p. 227). «*On ne peut pas faire de l'ontologie directe*» (*op. cit.*, p. 233). Ce qui amène Merleau-Ponty à reconnaître : «Les problèmes posés dans *Ph.P.* [*Phénoménologie de la perception*] sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' – 'objet'» (*op. cit.*, p. 253, notes de juillet 1959; déjà en janvier 1959, à propos du «cogito tacite» dont il avait parlé dans *Phénoménologie de la perception*, il écrivait : «Est-ce correct ? Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible» : *op. cit.*, p. 224; voir aussi p. 229).

Dans son manuscrit du *Visible et l'Invisible*, (mars 1959), il exprime à sa manière les limites de la philosophie réflexive : «L'interrogation philosophique, et l'explicitation qui en résulte, la philosophie réflexive les pratique dans un style qui n'est pas le seul possible, elle y mêle des présupposés que nous avons à examiner et qui finalement se révèlent contraires à l'inspiration réflexive. Notre lien natal avec le monde, elle ne pense pouvoir le comprendre qu'en le *défaisant* pour le *refaire*, qu'en le constituant, en le fabriquant. Elle croit trouver la clarté par l'analyse, c'est-à-dire (...) dans des conditions plus fondamentales, impliquées dans le produit brut (...), dans une source de sens d'où il dérive (*op. cit.*, p. 54). Et il ajoute : «il est donc essentiel à la philosophie réflexive de nous replacer, en deçà de notre situation de fait, à un centre des choses (...) le monde n'est notre lieu natal que parce que d'abord nous sommes comme esprits le berceau du monde» (*ibid*). Mais alors «la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle» (*op. cit.*, p. 55). En réalité, «la réflexion s'inspire à chaque instant de la présence préalable du monde, dont elle est tributaire, à laquelle elle emprunte toute son énergie» (*ibid.*). «La nécessité des démarches réflexives est suspendue à l'hypothèse 'monde'» (*op. cit.*, p. 56). Aussi peut-on dire que «toute l'analyse réflexive est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que préconstitué» (*ibid.*). Il y a du reste chez Kant «la référence très consciente à une expérience pré-critique du monde» (*ibid.*). Et Merleau-Ponty déclare nettement : «Il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion», mais de «faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre». Ce qui est donné, «c'est une réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière» (*op. cit.*, p. 57). L'«ouverture au monde» est cette relation plus sourde avec le monde que celle du cogito au cogitatum; c'est une initiation au monde sur laquelle repose la relation de la pensée à son objet. Cette relation-là, l'effort réflexif ne peut la capter (voir *op. cit.*, p. 57). Autrement dit : avant de comprendre (et comprendre, c'est «traduire en significations disponibles un sens d'abord captif dans la chose et dans le monde même»), il faut saisir ce *sens*, cet «il y a» du monde (*op. cit.*, p. 59) – ce que ne peut faire la philosophie réflexive comme telle, qui remplace le monde par l'être-pensé (*op. cit.*, p. 67). Aussi, écrit Merleau-Ponty, entrevoyons-nous «la nécessité d'une autre opération

La métaphysique est le propos délibéré de décrire ce paradoxe de la conscience et de la vérité, de l'échange et de la communication (...). A partir du moment où j'ai reconnu que mon expérience, justement en tant qu'elle est mienne, m'ouvre à ce qui n'est pas moi, que je suis *sensible* au monde et à autrui, tous les êtres que la pensée objective posait à leur distance se rapprochent singulièrement de moi. Ou inversement, je reconnais mon affinité avec eux, je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle. Cette reconnaissance d'une vie individuelle qui anime toutes les vies passées et contemporaines et reçoit d'elles toute vie, – d'une lumière qui jaillit d'elles à nous contre tout espoir, c'est la conscience métaphysique, à son premier degré étonnement de découvrir l'affrontement des contraires, à son deuxième degré reconnaissance de leur identité dans la simplicité du *faire* (...). Ainsi comprise, la métaphysique est le contraire du système [145].

La métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes; c'est l'expérience que nous en faisons dans toutes les situations de l'histoire personnelle et collective, – et des actions qui, les assumant, les transforment en raison. C'est une interrogation telle qu'on ne conçoit pas de réponse qui l'annule, mais seulement des actions résolues qui la reportent plus loin. Ce n'est pas une

que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites» (*op. cit.*, p. 61). Il ne s'agit donc pas «d'arrêter la philosophie réflexive après avoir pris départ comme elle», mais «de prendre un autre départ» (*op. cit.*, p. 67). Ce que Merleau-Ponty reproche à la philosophie réflexive, ce n'est pas seulement «de transformer le monde en 'noème', mais de défigurer aussi l'être du 'sujet' réfléchissant, en le concevant comme 'pensée', – et (...) de rendre impensables ses relations avec d'autres 'sujets' dans le monde qui leur est commun» (*ibid.*). Merleau-Ponty n'est «même pas sûr que la réflexion qui passe par les essences puisse accomplir sa tâche propédeutique et tenir son rôle de discipline de l'entendement» (*op. cit.*, p. 70). Sur les limites de la philosophie réflexive, voir aussi pp. 71-75, 90-91, 104, 121-122.

[145] *Sens et non-sens*, pp. 187-189. Cf. p. 195 : «Faire de la métaphysique, ce n'est pas entrer dans un monde de connaissance séparé, ni répéter des formules stériles..., – c'est faire l'expérience pleine des paradoxes qu'elles indiquent, c'est vérifier toujours à nouveau le fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine, c'est chercher à penser jusqu'au bout les mêmes phénomènes que la science investit, en leur restituant seulement leur transcendance et leur étrangeté originaires».

connaissance qui viendrait achever l'édifice des connaissances; c'est le savoir lucide de ce qui les menace et la conscience aiguë de leur prix. La contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire place dans quelque repli d'un système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde[146].

A la métaphysique qui n'est qu'une «physique supérieure» ou «une gnose capable de lire dans un surmonde», Henry Duméry espère voir se substituer la vraie métaphysique, qui est une phénoménologie radicalisée. En effet, lorsqu'on a discerné que le *cogito* théorique n'est pas seulement connaissance, mais liberté,

> aussitôt le problème métaphysique reparaît derrière le problème épistémologique. Il conduit le phénoménologue à rechercher, avec les conditions de l'objectivité, celles de la prise en charge de soi-même et de tout. Pour finir, la phénoménologie se radicalise en philosophie première, il faudrait dire en philosophie de la philosophie, en discrimination ultime des premiers principes.

Henry Duméry ajoute :

> Cette philosophie première, voilà la vraie métaphysique, celle qui n'a rien d'une physique supérieure, d'un redoublement de l'expérience. Elle ne surmonte pas le donné de la perception : elle l'accueille; elle l'accueille pour le justifier. Jusqu'où va cette justification, on ne le sait pas d'avance; on s'en aperçoit à l'épreuve. Le retour au fondement exige peut-être qu'on remonte du paraître à l'être, de l'être à une spontanéité pure. Tout cela est à vérifier par voie d'analyse, de régression contrôlée. Il ne s'agit pas d'une science d'objets métempiriques. Il s'agit d'une logique qui déroule des implications, d'une méthode qui restitue par ordre des conditions nécessaires. Une métaphysique de ce genre n'est plus une gnose, capable de lire dans un surmonde, douée en quelque sorte d'un don de double vue. C'est la prise de conscience de ce qui rend possible ce qui est. Projet moins vaste, plus modeste que certains rêves. Mais le philosophe n'a pas à franchir le réel. Il lui suffirait de le comprendre[147].

[146] *Op. cit.*, pp. 191-192. «C'est pourquoi, continue Merleau-Ponty, «une telle métaphysique n'est pas conciliable avec le contenu manifeste de la religion et avec la possibilité d'un penseur absolu du monde» (p. 192).

[147] Contribution d'H. Duméry à *Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa e dovrebbe occupare la filosofia* ?, p. 518.

On comprend bien cette revendication et cet appel ! La métaphysique, système de concepts, connaissance rationnelle et logique, ne peut plus être la connaissance première de l'être. Il faut donc prendre un nouveau chemin. Or cette connaissance rationnelle, logique, n'est-elle pas le résultat de la connaissance objective en ce qu'elle a de plus précis, de plus rigoureux ? Mais la connaissance objective n'est-elle pas trop usée pour permettre un renouveau métaphysique ? n'est-elle pas trop matérielle ? Il faut donc trouver une voie nouvelle vers une réflexion subjective radicale, transcendantale; la phénoménologie peut apparaître comme cette nouvelle voie, comme ce qui aide à découvrir ce qu'il y a en nous de premier, de radical. L'être n'est-il pas avant tout esprit ? S'il en est ainsi, la découverte de la subjectivité transcendantale, découverte de l'esprit, n'est-elle pas la découverte de l'être en ce qu'il a de plus pur ? L'effort de Kant et de Hegel est alors comme achevé. L'un et l'autre préparent une nouvelle métaphysique, celle que nous découvrons à partir de la vie de l'esprit : métaphysique de la rencontre, au delà de la distinction de l'objet et du sujet, au delà de l'idéalisme et du réalisme.

Il y a certes quelque chose de sain dans cette réaction contre une telle métaphysique (système de concepts, purement rationnel et logique), car la métaphysique ne peut être un tel système. La véritable métaphysique de l'être est au delà; elle est plus radicale et plus vitale que ce système ! Mais peut-on l'identifier à la méthode phénoménologique ? Ce faisant, ne la réduit-on pas à une recherche radicale, réflexive, sur la perception? Si poussée que soit cette recherche réflexive, si intériorisée qu'elle puisse être, elle demeure toujours essentiellement liée aux *conditions* de notre perception. La réalité existentielle n'est atteinte qu'à travers ces conditions et relativement à elles. Mais alors, au lieu de chercher à saisir profondément ce-qui-est dans son être même, on cherche à découvrir et à manifester la rencontre de soi-même et de ce-qui-est. Cette rencontre, si intéressante soit-elle, ne nous manifeste qu'un aspect de ce-qui-est : ce qui est relatif à notre perception, à notre connaissance, et non ce-qui-est en tant qu'être. C'est pourquoi il semble impossible d'identifier phénoménologie et métaphysique; car celle-ci ne sera plus alors la connaissance de ce-qui-est en tant qu'être, mais seulement de ce-qui-est en tant que connu, saisi, perçu par nous : le conditionnement radical du sujet limitera définitivement notre saisie de ce-qui-est.

Mais sans vouloir identifier phénoménologie et métaphysique, ne peut-on pas considérer la phénoménologie comme la voie d'accès la

plus propre à la métaphysique ? Certains le pensent; c'est ainsi que l'on élabore des «approches phénoménologiques de l'idée d'être» et que l'on déclare que le vrai nom de la métaphysique est l'ontologie, quand elle se joint à la phénoménologie[148]. On peut alors parler de «méta-phénoménologie». Un Hengstenberg, par exemple, présente une «phénoménologie métaphysique» et une «méta-phénoménologie» dont le résultat semble devoir se caractériser le mieux comme «l'apparition d'une conversation de l'être avec lui-même» (*das Aufleuchten eines Gesprächs, in dem sich das Sein mit sich selbst befindet*)[149]. Une telle méta-phénoménologie pense permettre la connaissance des liens entre les différents phénomènes (esprit-corps, forme-matière, Dieu-monde, sujet-objet) qui étaient en opposition radicale dans les systèmes rationalistes. Et l'on pense ainsi réconcilier la phénoménologie et la métaphysique traditionnelle[150].

D'autres encore considèrent la phénoménologie comme «une science secondaire subordonnée qui ne peut se développer et s'épanouir que sur la base d'une pensée ontologique»[151].

Il est bien évident que la phénoménologie peut introduire à la métaphysique en ce sens qu'elle nous oblige à nous poser certains pro-

[148] Citant le passage de *L'être et l'essence* où E. Gilson affirme : «La vraie métaphysique de l'être n'a jamais eu la phénoménologie à laquelle elle avait droit, la phénoménologie moderne n'a pas la métaphysique, qui seule peut la fonder, et en la fondant, la guider» (E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 22), le P. André Marc ajoute : «Si le *Logos* est le moyen-terme entre la phénoménologie et l'ontologie, il est impossible de les unir; le vrai nom de la métaphysique est l'Ontologie, quand elle se joint à la phénoménologie» (*L'être et l'esprit*, p. 15, note 2). Cf. fasc. V, p. 85, note 324.

[149] Winfried Weier, *Wege einer metaphysischen Phänomenologie*, p. 420.

[150] Cf. *art. cit.* Voir, par ailleurs, la position d'E. Fink qui, après avoir rappelé comment, au départ, la phénoménologie s'oppose à la métaphysique (cf. *L'analyse intentionnelle et le problème de la phénoménologie*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, pp. 59-61), affirme que «l'avenir de la phénoménologie dépend de la question de savoir s'il est possible de mettre l'analytique intentionnelle dans un rapport véritable» avec la pensée spéculative (*op. cit.*, p. 85). Cf. fasc. II, p.210-211.

[151] Max Müller, *Crise de la métaphysique*, pp. 102-103. Müller précise que cette pensée ontologique, «chaque fois que débute le processus phénoménologique, s'est déjà décidée, par une décision toujours antérieure, pour une voie toute différente». Cf. *op. cit.*, p. 125 : «nous accordons et attribuons dans notre choix philosophique préséance et priorité sur toute phénoménologie de la conscience-Bewusstsein conçue comme science fondamentale, comme science fondement, à la pensée de l'être : l'être seul, en effet, et non pas une quelconque forme de la conscience ou de la vie, cette dernière fût-elle ornée et revêtue de l'insigne attribut de l'absoluité, peut être l'unique et absolue origine, l'archéfondement qui se manifeste lui-même précisément dans la conscience-Bewusstsein.»

blèmes, et met en lumière certaines questions ultimes : celles du *sens*. Elle est une introduction en ce sens qu'elle peut nous éveiller, ou nous réveiller, à certains problèmes philosophiques. Et pour une pensée influencée par l'idéalisme, c'est là certainement un excellent moyen de se poser à nouveau des questions et de dépasser l'idéalisme systématique; c'est donc un excellent remède contre l'idéalisme[152]. Mais peut-on prétendre que la phénoménologie soit une voie d'accès, et même la méthode propre qui nous fasse pénétrer dans la réalité métaphysique ? Nous ne le pensons pas. Si la phénoménologie, en effet, offre à la recherche métaphysique un donné beaucoup plus élaboré, plus spirituel et plus humanisé, pourrait-on dire, que ce que l'expérience ordinaire nous manifeste, ce donné plus élaboré est-il encore le réel existant d'une manière fondamentale et première ? Il est bien réel, certes, et même plus spirituel, mais il n'est qu'une modalité particulière du réel : le réel vécu, considéré en tant que vécu et dans cette situation particulière de vécu – situation qui, certes, est privilégiée du point de vue psychologique, mais qui n'est plus une situation privilégiée du point de vue de l'être existant. Car le réel vécu n'est pas l'être (ce-qui-est) mais une modalité particulière de l'être : il est sa modalité intentionnelle, nécessairement secondaire, et non pas première et fondamentale. C'est pourquoi il semble bien que la phénoménologie ne puisse être au sens

[152] Un des aspects les plus séduisants de la phénoménologie est un «retour aux choses» qui nous ferait sortir de l'abstraction du rapport sujet-objet (et donc aussi dépasser l'opposition du réalisme et de l'idéalisme), en ce sens que «l'accès à l'objet (le dévoilement de la présence intuitive des choses) fait partie de l'être de l'objet» (E. Levinas, *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*, p. 99). Cet accès à l'objet contient des intentions non cognitives, qui peuvent ainsi avoir pour fondement des relations antérieures à la raison et conditionnant la certitude même de celle-ci (relations concernant la sensibilité, la genèse passive, la temporalisation analysées par Husserl). «L'attitude phénoménologique, résume le P. Colette, exige que l'on s'arrache à ce monde comme totalité de ce qui nous précède, pour devenir libre de poser les questions ultimes : celles du sens. (...) La réduction phénoménologique a pour effet de défaire les corrélations représentatives, de subjectiviser les corrélats posés comme 'objectivement' substantiels. Il s'agit donc de s'assurer une prise plus solide, plus compréhensive que la simple 'objectivité', l'objectivité même de la subjectivité» (*La critique de l'objectivité*, p. 109). Et le P. Colette ajoute : «Ce retour au fondement, cette façon de creuser incessamment en direction du 'principe' jusque dans l'adhérence la plus originaire au monde sensible, nous paraît avoir inauguré la critique philosophique la plus salutaire de l'appropriation de toutes choses sur le mode de la représentation. Ce retour en effet conduit non seulement au moi percevant dans l'impression présente, dans l'intuition sensible, mais encore à la visée signitive, à l'intuition catégoriale des articulations logiques, à la position des valeurs, à la reconnaissance des personnes, bref à tout ce qui 'apparaît' au philosophe passionné d'évidences premières» (*ibid.*). – Comme ce retour au fondement est ardu !...

fort une introduction à la métaphysique[153]. Elle présupposerait plutôt la métaphysique comme base, car elle implique, comme la critique, une attitude réflexive. On pourrait dire qu'elle est quelque chose d'ultime du point de vue de l'exercice et des conditions de l'exercice, mais non pas, c'est évident, du point de vue métaphysique. On comprend sans peine que la phénoménologie puisse séduire l'intelligence, surtout lorsqu'elle s'allie à la critique; mais alors, ne trouve-t-elle pas en celle-ci une alliée qui risque d'étouffer toute véritable recherche métaphysique ?[154]

DEPASSEMENT ET NEGATION DE LA METAPHYSIQUE : LA VOLONTE DE PUISSANCE

La pensée de Nietzsche se caractérise par une tentative de dépassement de la métaphysique : *die Überwindung der Metaphysik*[155] – expression que reprendra Heidegger[156]. La métaphysique qu'il entend

[153] Cf. notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 72 ss. et 79 ss.

[154] Phénoménologie et critique exigent l'une et l'autre une attitude réflexive sur le vécu de notre vie intellectuelle (l'une et l'autre cherchant à découvrir ce qu'il y a de premier, de fondamental dans la vie de l'intelligence, sa saisie originelle). Aussi faut-il bien comprendre que la confusion entre phénoménologie et métaphysique est apparentée à la confusion, plus ancienne, entre critique et métaphysique.

[155] Voir NIETZSCHE, *Nachlass*, cité par J. GRANIER, *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique*, p. 65. Notons la manière dont J. Granier interprète le mot *überwinden*, comme signifiant «non point anéantir la métaphysique par une critique de style positiviste, mais s'élever au-dessus de la métaphysique en s'appropriant l'impulsion dont elle dérive. Surmonter, c'est en effet l'opération essentielle de la volonté de puissance, et cette opération s'accomplit toujours sous la forme d'une *Selbst*überwindung. Par la Selbstüberwindung, la volonté de puissance *trans*figure ce qu'elle *trans*cende, le dépassement de soi est une authentique sublimation» (J. GRANIER, *art. cit.*, p. 83). Nietzsche déclare aussi vouloir «surmonter» (*Überwindung*) les philosophes en «annulant» (*Vernichtung*) le monde de l'être : voir *La volonté de puissance*, II, 1, § 6 A, p. 11.

[156] Mais il est à noter que pour Heidegger, Nietzsche, loin de *surmonter* la métaphysique au sens que J. Granier donne à ce terme, ne fait que la porter à son «achèvement». Voir HEIDEGGER, *Dépassement de la métaphysique*, in *Essais et conférences*, p. 91 ss. «Le renversement du platonisme, renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent pour Nietzsche le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire, reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique. Cette façon de dépasser la métaphysique, que Nietzsche envisage, à savoir dans le sens du positivisme du XIXe siècle [relevons ici la différence des jugements que portent Heidegger et J. Granier sur Nietzsche], marque seulement, quoique sous une forme différente et supérieure, que l'on ne peut plus s'arracher à la métaphysique. Il semble vrai que le *méta-*, le passage par transcendance au suprasensible, soit ici écarté en faveur d'une installation à demeure dans le côté 'élémentaire' de la réalité sensible, alors que l'oubli de l'être est simplement conduit à son achèvement et que le suprasensible, en tant que volonté de puissance, est libéré et mis en action» (p. 91). Aussi Heidegger estime-t-il que la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance inaugure le règne de l'«organisation» de l'étant dans le sens d'une productivité pure destinée à pallier le «vide de l'être» (voir *op. cit.*, pp. 102, 103, 110, 112).

ainsi dépasser, *surmonter*, se définit par le dualisme platonicien du sensible et de l'intelligible, dualisme qui résulte du fait que la métaphysique refuse d'admettre la genèse mutuelle des contraires :

> comment une chose peut-elle naître de son contraire, par exemple le raisonnable du déraisonnable, le sensible du mort, le logique de l'illogisme (...) la vérité des erreurs ? La philosophie métaphysique s'arrangeait jusqu'ici pour franchir cette difficulté en niant que l'un naquît de l'autre et en admettant pour les choses d'une haute valeur une origine miraculeuse, la sortie du noyau et de l'essence de la «chose en soi»[157].

Les métaphysiciens ont ainsi opposé monde intelligible et monde sensible, monde «vrai» et monde de l'apparence, considérant le «monde de l'expérience» comme un tableau susceptible d'une explication qui permît d'«en tirer une conclusion sur l'être qui a produit le tableau»[158]. C'est ainsi qu'ils ont été entraînés à confondre la question de l'être et la question de Dieu – ce qui a eu pour résultat autant l'«illusion de l'être»[159] que la «ruine de Dieu»[160], la «divinisation du néant» en Dieu[161].

[157] *Humain, trop humain*, Première partie, § 1, p. 19. Pour Nietzsche, la «chose en soi» est «digne d'un rire homérique (...) elle *paraissait* être tant, même tout, et (...) elle *est* proprement vide, notamment vide de sens» (*op. cit.*, § 16, p. 40).

[158] Cf. *op. cit.*, § 16, p. 37 : «Les philosophes ont accoutumé de se mettre devant la vie et l'expérience – devant ce qu'ils appellent le monde de l'expérience – comme devant un tableau, qui a été déroulé une fois pour toutes et représente immuablement, invariablement, la même scène : cette scène, pensent-ils, doit être bien expliquée pour en tirer une conclusion sur l'être qui a produit un tableau : de cet effet donc à la cause, partant à l'inconditionné, qui est toujours regardé comme la raison suffisante du monde de l'apparence.» Voir pp. 38-39 : «Tard, très tard, elle [l'intelligence humaine] se prend à réfléchir : et alors le monde de l'expérience et la chose en soi lui paraissent si extraordinairement divers et séparés qu'elle repousse la conclusion de celui-là à celle-ci – ou réclame, d'une manière mystérieuse à faire frémir, l'*abdication* de notre intelligence, de notre volonté personnelle : pour arriver à l'essence *par cette voie*, que l'on *devienne essentiel*. Inversement, d'autres ont recueilli tous les traits caractéristiques de notre monde de l'apparence – c'est-à-dire de la représentation du monde sortie d'erreurs intellectuelles et à nous transmise par l'hérédité – et, *au lieu d'accuser l'intelligence comme coupable*, ont rendu responsable l'essence des choses, à titre de cause de ce caractère réel très inquiétant du monde, et prêché l'affranchissement de l'Etre.»

[159] Cf. *La volonté de puissance*, I, 1, § 138, p. 78; § 221, p. 112.

[160] Voir *L'antéchrist*, § 17, p. 263 : «Les plus blêmes parmi les êtres pâles se rendirent maîtres de lui [Dieu], messieurs les métaphysiciens, ces albinos de la pensée. Tant ils

D'où vient, aux yeux de Nietzsche, cette dissociation déplorable de l'être et du devenir ? De la peur qu'inspire à l'homme le monde du devenir (qui est un monde de changement, de déraison, de besoins) et de la douleur qu'il y éprouve, à laquelle il cherche à échapper en imaginant un autre monde qui serait le monde «vrai» :

> *Psychologie de la métaphysique.* – Influence de la peur. Ce que l'on a le plus redouté, la cause des *plus puissantes douleurs* (l'ambition de dominer, la volupté, etc.), c'est ce que les hommes ont traité avec le plus d'hostilité et éliminé du «monde vrai». C'est ainsi que pas à pas ils ont supprimé toutes les passions, fait de Dieu le contraire du Malin, c'est-à-dire transporté la réalité dans la *négation des besoins et des passions* (autrement dit dans le néant).
>
> De même ils ont haï la *déraison,* l'arbitraire, le fortuit (cause d'innombrables douleurs physiques). Par suite, ils ont nié cet élément dans l'être en soi qu'ils ont conçu comme parfaitement «rationnel» et «adapté à ses fins».
>
> De même ils ont craint le *changement,* l'*éphémère* (...)[162].

C'est la douleur et l'impuissance des hommes qui ont créé cet «outre-monde» dans lequel ils projettent les conditions nécessaires à leur conservation. Tout ce que fait le métaphysicien (qui n'a pas pris conscience du caractère fallacieux, illusoire, de ce prétendu monde de l'être), c'est d'essayer de dissiper l'angoisse de l'homme en le persuadant que l'être, le «monde vrai», se conforme à ses revendications. La métaphysique n'est ainsi, en définitive, que la réaction d'«êtres en proie à l'angoisse, et encore soumis à la morale, [qui] se souhaitent un maître

filèrent leur toile autour de lui, qu'hypnotisé par leurs mouvements, il devient araignée (*Spinne*) lui-même, lui-même métaphysicien. Maintenant, il s'est remis à dévider le monde hors de lui-même – *sub specie Spinozae* –, il se transfigura en une chose toujours plus mince, toujours plus pâle, il devient 'idéal', 'esprit pur', '*absolutum*', 'chose en soi'... *La ruine d'un Dieu* : Dieu devient 'chose en soi'...».

[161] Cf. *op. cit.*, § 18, pp. 263-264 : «Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l'"en-deçà', pour tous les mensonges de l'"au-delà' ! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée !...» Voir aussi § 151, p. 150, et la variante N V 7, 16 au § 108 du *Gai savoir* (p. 586) : «Bref, méfiez-vous de l'ombre de Dieu. – On la nomme aussi Métaphysique.» Cf. *Le voyageur et son ombre,* § 12, p. 26 : «Il ne faut pas répondre du tout à ceux qui parlent avec tant de fanfaronnade de ce que leur métaphysique a de scientifique; il suffit de farfouiller dans le paquet qu'ils dissimulent derrière leur dos avec tant de pudeur; si l'on réussit à le défaire quelque peu on amènera à la lumière, à leur plus grande honte, le résultat de ce scientifisme : un tout petit bon Dieu, une aimable immortalité, peut-être un peu de spiritisme et certainement tout l'amas confus des misères d'un pauvre pécheur et de l'orgueil du pharisien.»

[162] *La volonté de puissance,* I, 1, § 220, p. 111.

absolu, un être aimable et véridique»[163]. La métaphysique n'est qu'un ressentiment contre le réel et un hédonisme (la morale étant conçue par le métaphysicien comme condition essentielle de la suppression de la douleur) :

> *Psychologie de la métaphysique.* – Ce monde-ci n'est qu'apparence; *donc* il y a un monde vrai. Ce monde-ci est relatif, *donc* il y a un monde absolu. Ce monde-ci est contradictoire, *donc* il y a un monde dénué de contradiction. Ce monde-ci est en devenir, *donc* il y a un monde de l'être. Autant de raisonnements faux (aveugle confiance dans la raison; si A existe, son contraire B doit aussi exister). *C'est la douleur* qui inspire ces raisonnements; au fond, c'est le *désir* qu'il existe un pareil monde; de même, la haine d'un monde qui nous fait souffrir s'exprime en ce qu'on en imagine un autre *meilleur;* c'est le *ressentiment* des métaphysiciens contre le réel, qui est ici créateur. (...)
>
> *La préoccupation de la douleur* chez les métaphysiciens : toute naïve. «Béatitude éternelle», absurdité psychologique. Les hommes vaillants et créateurs n'attribuent jamais au plaisir et à la douleur des valeurs suprêmes; ce sont des états accessoires; il faut les *vouloir* l'un et l'autre, pour peu que l'on veuille arriver à quelque chose. Il y a chez les métaphysiciens et les hommes religieux une veine de lassitude et de maladie qui s'exprime dans ce fait qu'ils mettent au premier plan les problèmes du plaisir et de la douleur. La *morale* elle-même n'a pour eux tant d'*importance* que parce qu'elle passe pour la condition essentielle de la suppression de la douleur[164].

[163] *La volonté de puissance,* II, 3, § 621, p. 188; cf. fasc. II, pp. 198 ss. . La métaphysique n'est qu'une forme de mensonge, comme la morale, la religion et la science. L'homme, «menteur par nature», a besoin de leur aide «pour *croire* à la vie». «La métaphysique, la religion, la morale, la science sont autant de produits de sa volonté artiste, de sa volonté de mentir, de fuir la 'vérité', de nier la 'vérité'» (*op. cit.*, p. 226). Voir aussi *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque,* p. 30 : «Il y a des ennemis de la philosophie, et l'on fait bien de les écouter, surtout quand ils déconseillent la métaphysique aux têtes malades des Allemands et leur conseillent de se purger par la physique, comme Goethe, ou de se guérir par la musique, comme Richard Wagner.»

[164] *La volonté de puissance,* I, 1, § 214, p. 109. J. Granier rappelle que le concept nietzschéen de morale désigne «une interprétation de l'Etre qui aligne l'Etre sur l'Idéal du souverain bien, en fonction d'une définition de la vérité comme adéquation du savoir et du plaisir. La morale est un hédonisme ontologique. Et c'est parce que la métaphysique est un moralisme que l'Etre reçoit la qualification de 'Dieu'» (*La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique,* pp. 68-69). J. Granier résume ainsi la critique nietzschéenne de la métaphysique : «La métaphysique croit se tirer d'affaire en forgeant le concept de la 'cause de soi', qui permet d'attribuer à l'être en soi la dignité d'un absolu, puisqu'il tire son existence de son essence même, et, d'autre part, en introduisant l'idée de la faute et du châtiment, afin de pouvoir interpréter la réalité sensible comme un fléchissement d'être, une corruption de l'Idée absolue. Et comme il est indispensable d'imputer à quelqu'un la responsabilité de cet accident ontologique on invente la notion d'un 'sujet' en possession

En définitive, pour Nietzsche, l'art supplante la métaphysique et l'éthique : «Une contemplation anti-métaphysique de l'univers – oui, mais une contemplation artiste»[165].

ONTOLOGIE AU DELA DE LA METAPHYSIQUE

Lorsque Clauberg, et surtout Wolff, ont introduit l'usage du terme «ontologie», celui-ci équivalait à «métaphysique générale». Mais les deux termes ont cessé d'être synonymes et l'on rencontre, parmi les philosophes contemporains, une tendance à opposer métaphysique et ontologie. C'est ce que font en particulier Nicolaï Hartmann, Heidegger et Sartre, dans trois perspectives différentes. Rappelons rapidement ici les positions de Nicolaï Hartmann et de Sartre, renvoyant en appendice un exposé plus développé de celle de Heidegger, en raison de son importance[166].

du 'libre-arbitre'. Ainsi tout semble cohérent : l'être véritable est relégué dans un au-delà intemporel, et si l'âme cesse d'habiter ce royaume de l'*ens perfectissimum*, c'est qu'elle succombe au mal, c'est qu'elle use de sa liberté, non pour affirmer son autonomie, mais pour se rendre esclave des faux biens matériels» (*op. cit.*, p. 67). J. Granier voit dans la réflexion nietzschéenne une sorte de «psychanalyse de la métaphysique» révélant que les relations établies par Aristote entre la philosophie première et l'idée de Dieu ne sont que «la traduction déformante d'un sens latent qui se résumerait ainsi : la théologie figure en une personne spirituelle appelée 'Dieu' les postulations morales qui déterminent l'essence de la pensée de l'Etre comme méta-physique» (p. 69). Quant à lui , J. Granier estime qu'il est devenu impossible de continuer à philosopher selon les principes traditionnels (*loc. cit.*, p. 88), et il se demande «si une ontologie ou une métaphysique, en prenant ces deux mots au sens traditionnel, n'est pas par nature intolérante et précisément intolérante à partir du blocage dénoncé par Nietzsche entre métaphysique et morale» (*op. cit.*, p. 95). Autrement dit, réussir à se placer dans une ontologie, c'est en même temps se donner la possibilité de définir une moralité et, par le fait même, de juger immoral celui qui sera en dehors de cette ontologie (cf. *loc. cit.*).

[165] *La volonté de puissance*, II, 4, § 539, p. 368.

[166] Cf. fasc. IV, app. 3. – Parmi ces «nouvelles» ontologies dont nous ne mentionnons que les plus notoires, il faudrait nommer aussi celle de R.C. Hinners, qui, après avoir critiqué dûment la métaphysique traditionnelle, élabore une «ontologie métaphysique de la présence» résultant d'une triple confrontation entre la métaphysique traditionnelle, la phénoménologie et la philosophie analytique. Permettons-nous seulement de nous étonner un peu de la définition qu'il donne de la métaphysique (d'Aristote à Whitehead) : «Metaphysics is the study of an unchanging, uncreated, infinite, necessary and unconditioned reality as manifest through a study of changing, created, finite, contingent and conditioned reality» (*Ideology and Analysis*, p. 25; au reste, pour R.C. Hinners, l'*ens ut ens* de la métaphysique traditionnelle correspond à la notion

Dans la perspective de Nicolaï Hartmann, les problèmes métaphysiques sont tout simplement les problèmes insolubles, impliquant un résidu impénétrable, irrationnel[167]. Mais le seul fait que l'on puisse formuler ces problèmes prouve qu'ils ne sont pas totalement irrationnels, et doivent être connaissables par un certain côté[168]. Il faut donc s'attaquer au côté connaissable des problèmes, et c'est là la tâche de l'ontologie. Celle-ci va s'efforcer de dégager «la part de rationnel et de connaissable qui se trouve dans l'irrationnel et l'inconnaissable; le rationnel, on a chance de le trouver du côté de l'être, de sa structure et de ses catégories»[169]. «La question des modes et de la structure de l'être, de la construction modale et catégoriale, écrit Hartmann, est encore ce qu'il y a de moins métaphysique dans les problèmes métaphysiques, ce qui est relativement le plus rationnel dans cet ensemble qui renferme tant d'irrationnel»[170].

Pour Sartre, l'ontologie (phénoménologique) se situe au niveau des *structures* de l'être, qu'elle a pour tâche de décrire (et non d'expliquer), alors que la métaphysique se situe au niveau de l'*événement*, qu'elle tente d'expliquer. Celle-ci est donc à l'ontologie ce que l'histoire est à la sociologie; elle est «l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière»[171]. Elle

judéo-chrétienne de Dieu : voir *op. cit.*, p. 182; nous reviendrons sur ce sujet dans *L'être*, III). Dans une tout autre perspective, M.F. Sciacca, pour qui la philosophie est essentiellement réflexion sur l'être, distingue ontologie (réflexion sur l'être de l'homme et de tout *ente*) et métaphysique (recherche du principe du savoir, de la vérité première identifiée avec l'*essere*). L'ontologie est pour lui essentiellement liée à l'anthropologie; il s'attache à montrer que l'homme est «ontologiquement déséquilibré» : il est fini tout en ayant l'intuition de l'infini (voir par exemple *Atto ed essere*, p. 41). L'intelligence a l'intuition de la présence de l'être, non comme subsistant, mais comme Idée, infini (en un sens analogue, car il lui manque la subsistence). L'«Etre comme Idée», l'«Etre sous forme d'Idée» (*Filosofia e antifilosofia*, p. 85) n'est pas Dieu, mais le divin dans l'homme, un moyen-terme entre Dieu et l'homme.

[167] Voir *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, I, p. 52. Cf. fasc. II. pp. 213 ss.

[168] Voir N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 29.

[169] R. VANCOURT, *Nicolaï Hartmann et le renouveau métaphysique*, p. 590.

[170] *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 30. Sur la critique faite par Hartmann à l'ancienne ontologie, *die alte Ontologie*, à laquelle il reproche surtout sa méthode «spéculativo-déductive», voir R. VANCOURT, *art. cit.*, p. 593 ss. En réalité, l'ancienne ontologie dont Hartmann vitupère les insuffisances, «c'est celle de Descartes et de ses disciples, celle aussi des post-kantiens, ce n'est point l'ontologie aristotélico-thomiste» (*art. cit.*, p. 597).

[171] *L'être et le néant*, p. 713. Sur l'ontologie de Sartre, considérée comme un retour radical à l'intentionalité husserlienne (en réaction contre Heidegger), voir G. VARET, *L'ontologie de Sartre*.

pose la question de l'origine du pour-soi, question à laquelle l'ontologie ne saurait répondre, «car il s'agit ici d'expliquer un événement, non de décrire les structures d'un être»[172]. L'ontologie fournit cependant deux renseignements qui peuvent servir de base à la métaphysique, à savoir : 1) que, tout processus de fondement de soi étant rupture de l'être identique de l'en-soi, l'en-soi ne pourrait aspirer à se fonder, à être cause de soi, qu'en se faisant conscience, «c'est-à-dire que le concept de *'causa sui'* emporte en soi celui de présence à soi» (décompression d'être néantisante)[173]; 2) «que la conscience est *en fait* projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité d'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi»[174] et qu'elle est perpétuel échec de ce projet. Mais loin de pouvoir affirmer que la néantisation de l'en-soi en pour-soi a pour signification, dans l'en-soi, le projet d'être cause de soi, l'ontologie se heurte à une contradiction profonde : puisque la possibilité d'un fondement vient au monde par le pour-soi, il faudrait que l'en-soi, pour être projet de *se* fonder, fût déjà conscience. Tout ce que l'ontologie peut faire, c'est de dire que «*tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi»[175]. Et c'est ici qu'intervient la métaphysique, à qui il appartient de «former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être»[176]. La validité de ces hypothèses consistera uniquement (puisqu'aucune confirmation ou infirmation ultérieure n'est possible) en «la possibilité qu'elles nous donneront d'unifier les données de l'ontologie»[177]. Il va sans dire que cette unification ne se situe pas au niveau de la temporalité et qu'il n'y aurait aucun sens à se demander ce qu'était l'être avant l'apparition du pour-soi, puisque la temporalité a son origine dans le pour-soi (dans le néant qui sépare le pour-soi de lui-même). Cependant, la métaphysique doit essayer de déterminer «la

[172] *Op. cit.*, p. 714. «Le problème *ontologique* de la connaissance est résolu par l'affirmation de la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Mais c'est pour faire naître aussitôt une interrogation *métaphysique*... Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ?» (p. 713). La métaphysique ne demande pas pourquoi *il y a* de l'être (c'est l'ontologie qui y répond : il y a de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être), mais elle interroge sur l'origine du pour-soi.

[173] *Op. cit.*, pp. 714-715.

[174] *Op. cit.*, p. 715.

[175] *Ibid.*

[176] *Ibid.*

[177] *Ibid.*

nature et le sens de ce processus antéhistorique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi)»[178].

Cette articulation du pour-soi à l'en-soi, il est indifférent à l'ontologie (dont les seules régions d'être qu'elle puisse élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et la région idéale de la «cause de soi») de la considérer comme une dualité tranchée ou comme une désintégration. Cette question incombe à la métaphysique, et le critère en fonction duquel elle y répond n'est qu'un critère d'utilité, apparenté au nominalisme scientifique : «C'est à la métaphysique de décider s'il sera plus profitable à la connaissance (en particulier à la psychologie phénoménologique, à l'anthropologie, etc.) de traiter d'un être que nous nommerons le phénomène, et qui serait pourvu de deux dimensions d'être, la dimension en-soi et la dimension pour-soi (de ce point de vue, il n'y aurait *qu'un* phénomène : le monde) ou s'il demeure préférable malgré tout de conserver la vieille dualité 'conscience-être'»[179]. La seule remarque que puisse hasarder ici l'ontologie, ajoute Sartre, «c'est que, dans le cas où il apparaît utile d'employer la notion nouvelle de totalité désintégrée, il faudrait en parler *à la fois* en termes d'immanence et de transcendance», afin de ne tomber ni dans un pur immanentisme (à la manière de l'idéalisme husserlien) ni dans un pur transcendantisme «qui envisagerait le *phénomène* comme une nouvelle espèce d'*objet*»[180].

Enfin, après avoir décidé de l'origine du pour-soi et de la nature du «phénomène du monde», la métaphysique peut aborder différents problèmes très importants, dont celui de l'action, projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être même du transcendant (et non seulement de son apparence phénoménale)[181].

[178] *Ibid.* «En particulier, précise Sartre, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première 'tentative' de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme 'maladie de l'être' avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation» (*ibid.*).

[179] *Op. cit.*, p. 719. Sartre compare ce procédé au choix fait, dans la physique einsteinienne, de parler d'un *événement* ayant des déterminations spatio-temporelles et déterminant sa place dans un espace-temps, simplement parce que c'était avantageux.

[180] *Ibid.*

[181] Cf. *op. cit.*, pp. 719-720. Sartre note que le problème de l'action, en raison des répercussions de l'acte dans le monde, nous révèle une relation de l'être avec l'être qui n'est ni extériorité pure (bien qu'elle soit saisie en extériorité par le physicien) ni immanence, mais renvoie à la notion de forme gestaltiste. «C'est donc à partir de là, précise-t-il, qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature» (p. 720).

Dans la ligne de Husserl et de Heidegger, mais critiquant la philosophie sartrienne de la négativité[182], Merleau-Ponty a élaboré, dans les dernières années de sa vie, une «ontologie nouvelle», une «ontologie du dedans» qui veut être une philosophie de l'«ouverture à l'être». En raison de l'importance de cette ontologie (malgré son caractère d'ébauche), nous en avons renvoyé l'exposé en appendice[183].

Pour Heidegger et Merleau-Ponty (mais surtout pour Heidegger), il faut relativiser la métaphysique traditionnelle[184], responsable de l'oubli de l'être, et découvrir une ontologie fondamentale; car la fin de la métaphysique n'est pas la fin de la pensée, mais au contraire l'aube de la «pensée de l'être». C'est là la grandeur de notre époque, et sa situation historique si étonnante. La fin de la métaphysique exige son dépassement : n'est-ce pas la loi vitale de la pensée ?[185].

La manière dont Heidegger ponctue l'histoire de la métaphysique occidentale est certes très intéressante, pleine de remarques pénétrantes. Un des points délicats est le jugement porté sur Kant; la manière dont il est interprété est sans doute intelligente, mais est-elle vraiment conforme à l'intention de Kant ? On pourrait dire que Heidegger interprète Kant comme Aristote, S. Thomas ou même Hegel interprètent certains de leurs devanciers, à la manière de grands vivants qui s'assimilent le milieu philosophique en lequel il vivent: ils se l'assimilent pour grandir, et en fonction de leurs propres intuitions. On ne peut

[182] Cf. fasc. II, pp. 256 ss.

[183] Cf. fasc. IV, app. 4.

[184] Voir fasc. IV, Appendice 3. En définitive, ce que Heidegger reproche à la métaphysique, n'est-ce pas d'être née prématurément, avant Hegel ? Il semble en effet que Heidegger, qui reste dépendant de Hegel, mais sans le dire (s'il le disait, il pourrait être sauvé, car le *dire* objective !) reproche à toute la métaphysique occidentale (même à Parménide !) d'être née trop tôt, avant Hegel. Car l'être et l'étant sont toujours liés l'un à l'autre; s'il faut saisir leur différence, il ne faut surtout pas les séparer. Par le fait même, demeure un lien dialectique de transcendance dans l'immanence. La source profonde de tout cela n'est-elle pas le manque de distinction entre l'être et le devenir ? Ce manque de distinction de l'être et du devenir provient lui-même du fait que l'on ne distingue pas assez la réalité comme telle du mode de la réalité en tant que connue, autrement dit la réalité existant en acte de l'intentionalité.

[185] On peut se demander s'il n'y a pas ici, chez Heidegger, confusion entre vie biologique, vie de l'esprit et vie mystique. Les exigences de la vie biologique peuvent être analogues aux exigences de la vie mystique («si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt...»), mais ne sont pas analogues à celles de l'esprit, précisément parce que si la fécondité se retrouve à la fois dans l'ordre biologique et dans l'ordre mystique, elle n'existe pas dans l'ordre de l'intelligence. Nous traiterons cette question en philosophie du vivant.

reprocher cela à Heidegger. C'est peut-être là, au contraire, qu'on saisit le mieux son génie; car assimiler Kant comme il l'a fait suppose un grand appétit intellectuel... un grand appétit de vérité de l'être ! Peut-être touchons-nous là le grand secret de la pensée de Heidegger : il redécouvre cet appétit de vérité qui a animé toutes les recherches philosophiques antérieures, mais qui, à partir de Descartes et déjà chez Ockham et les nominalistes, avait cessé d'être le désir dominant.

Mais alors, devons-nous suivre Heidegger, et avec lui redécouvrir l'ontologie fondamentale ? Devons-nous le considérer comme le grand prophète de la pensée de notre époque, comme l'ont fait tant de philosophes et de théologiens ? Suivre Heidegger, en effet, n'est plus original ! C'est accepter de suivre le fleuve; c'est peut-être même trahir ce qu'il y a de plus authentique dans le message de Heidegger : le retour aux premiers penseurs grecs.

Profondément, nous comprenons bien l'importance de l'appel si impératif de Heidegger. Ce qui est urgent pour notre monde d'aujourd'hui, tellement dominé par les connaissances scientifiques et les méthodes techniques, c'est de *penser l'être*. Mais que veut dire exactement «penser l'être» ? Comment pouvons-nous penser l'être ? C'est là que nous nous séparons de Heidegger. Celui-ci, du reste, dans sa critique de la métaphysique, considère avant tout la métaphysique telle que Kant lui-même la considère, celle qui provient de l'héritage de Wolff – *metaphysica specialis* et *metaphysica generalis*. C'est une métaphysique rationnelle, qui est plus une laïcisation de la théologie qu'une véritable métaphysique. C'est une métaphysique qui s'identifie presque à la logique – ou tout au moins à une pensée rationnelle déductive. Cela apparaît très nettement lorsque Heidegger affirme que «ce qui caractérise le domaine thématique de la métaphysique occidentale, c'est la μέθεξις, la participation de l'étant à l'être, et cela en ce sens qu'on pose la question de savoir comment l'étant, ainsi participant, reçoit de l'être sa détermination». Ce point de vue n'est ni celui de la métaphysique d'Aristote, ni celui de S. Thomas, quoiqu'en pensent beaucoup de «thomistes» ! S. Thomas distingue toujours le jugement métaphysique que nous portons sur l'*ens* et le jugement de sagesse théologique qui regarde toutes les réalités expérimentées comme participant à l'Etre premier. Or c'est bien à partir de cette manière de concevoir la métaphysique que Heidegger conclut : «Ce domaine de la métaphysique se fonde dans ce qui est désigné comme μετοχή et, en un seul mot, par le participe unique en son genre : ἐόν, c'est-à-dire dans la duplicité de l'étant et de l'être». C'est donc la métaphysique de la participation à

l'être (la métaphysique de l'étant) que Heidegger considère comme la métaphysique occidentale[186].

Nous pouvons accepter la critique qu'il fait à cette métaphysique de la participation à l'être; car considérer ce-qui-est en fonction de l'Etre premier, relativement à lui, ce n'est plus le considérer en lui-même, dans son être, c'est le considérer comme participant. Mais la métaphysique aristotélicienne de l'être, qui est aussi celle de S. Thomas, n'est pas cette métaphysique de la participation à l'être, cette métaphysique de l'étant. Heidegger ne fait-il pas ici une grave confusion, qui est peut-être ce qui l'empêche lui-même de découvrir vraiment l'être ? Heidegger ne confond-il pas ici la participation à l'être et le participe, forme grammaticale du verbe être : ἐὸν ou ὄν *ens, Seiende* ? Lorsque Aristote dit qu'il y a une science de l'ὄν ᾗ ὄν, il veut parler de ce-qui-est considéré comme *être,* et non sous tel ou tel aspect particulier; il ne veut pas parler de l'étant au sens heideggérien. De même, lorsque S. Thomas parle de l'*ens inquantum ens,* ou de l'*ens in communi,* le participe du verbe être ne fait pas immédiatement appel à la participation, mais exprime une manière d'être plus concrète que l'infinitif; il exprime le verbe dans son exercice même de verbe, ce que l'infinitif n'exprime pas. N'y a-t-il pas là, chez Heidegger, un certain «blocage» entre le νοεῖν et le λέγειν, entre le langage et la pensée ? Heidegger veut lutter contre la forme logique du nominalisme, et il retombe dans une autre forme de nominalisme, un nominalisme métaphysique pourrait-on dire. C'est pourquoi, dans sa perspective, l'être ne peut se découvrir qu'à partir du *Dasein,* lié à lui, inséparable de lui. A la participation relevant de l'Etre premier on substitue une nouvelle transcendance. L'être est saisi dans le dépassement de l'étant et à travers la transcendance du *Dasein.* Dans ces conditions, on peut dire que ce n'est pas l'être qui est saisi, mais cette transcendance même, ce dépassement, cette *ek-stase.* N'ayant pas suffisamment dépassé Kant (dernier fruit du nominalisme), Heidegger, en réalité, demeure dans un certain nominalisme, un nouveau nominalisme. C'est peut-être ce qui explique que l'aspect poétique, lyrique, soit ce qu'il y a de plus vivant dans sa manière de penser l'être.

Il faut donc écouter Heidegger dans son appel prophétique : «penser l'être». Il faut se servir de sa critique si lucide de la philosophie occidentale, mais en reconnaissant que cette critique est partielle; car Heidegger, en raison de sa parenté avec Kant, ne tombe-t-il pas sous sa

[186] Voir HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 206.

propre critique ? Distingue-t-il suffisamment vie et esprit, devenir de l'être et être, vérité de l'être et être ?

Toute la philosophie occidentale a commencé par être une sagesse désireuse de découvrir le bonheur de l'homme, comprenant que ce bonheur ne pouvait être qu'au delà de l'homme, dans la découverte de l'Absolu et dans la contemplation de cet Absolu. Cette sagesse, en face des rhéteurs qui l'abandonnent (ne voulant que l'efficacité d'un succès immédiat) est dite φιλο-σοφία. Comprenant la faiblesse de l'homme amoureux de la vérité, cette philo-sophia se forge une méthode dialectique. Mais la méthode dialectique peut devenir un «avoir» et, par là, se faire rivale de la contemplation de l'Absolu. Il faut donc accepter une voie de recherche plus humble et considérer que, dans la philosophie, il y a comme des degrés, des paliers successifs. La sagesse ne peut s'identifier qu'à la philosophie première; et cette philosophie première doit, dans les réalités les plus humbles, les plus proches de l'homme, considérer ce qu'il y a de plus secret, de plus intime, de plus profond : leur être.

Cette philosophie première, comme pour bien montrer qu'elle n'était pas ce que l'homme pouvait acquérir en premier lieu, a été appelée «métaphysique». Elle est la philosophie qui vient après la considération de ce-qui-est-mû en tant que mû. Cette appellation «métaphysique» est donc relative à la recherche de l'homme, à sa condition de chercheur. Si le terme «sagesse» insiste sur la finalité de cette connaissance, si «philosophie» insiste sur l'exigence de l'amour qui seul permet de rester fidèle à ce que l'on cherche et qui n'est pas donné immédiatement, les expressions «philosophie première» et «métaphysique» insistent sur le caractère ultime de cette recherche. L'inconvénient du terme «métaphysique» est qu'il fait ressortir uniquement la succession, l'au-delà du physique, risquant de faire oublier l'appétit de vérité impliqué dans le terme «philo-sophia».

Avec la sagesse chrétienne, don gratuit de Dieu, et l'élaboration de la *Doctrina sacra,* sagesse acquise montrant à l'homme sa finalité surnaturelle, la recherche métaphysique, n'ayant plus sa nécessité dans la découverte de la finalité de l'homme, ne risquait-elle pas, par le fait même, de perdre sa vraie valeur et sa véritable signification ? En effet, la tentation des spirituels, insistant tellement sur le primat de l'amour, est toujours de relativiser l'effort de l'intelligence à tel point que celle-ci soit laissée de côté comme un bon serviteur dont on se sert par moments – l'intelligence est alors de l'ordre de l'«utile». Les spirituels ont aussi peur de l'orgueil de l'intelligence, car ils en connaissent le danger;

ne vaut-il pas mieux, dans ces conditions, faire taire l'intelligence ?

La grandeur de S. Thomas et son réalisme chrétien consistent à rappeler que la foi ne détruit pas les exigences propres de l'intelligence, que la sagesse, don de Dieu, ne supprime pas la sagesse philosophique, mais qu'au contraire, plus Dieu donne, plus l'homme doit répondre avec tout son cœur et toute son intelligence. S. Thomas apparaît bien comme celui qui, avec une audace très extraordinaire, revendique une sagesse philosophique, une «pensée de l'être» capable de donner à l'homme une certaine contemplation.

Immédiatement après S. Thomas, cette sagesse philosophique cesse d'être comprise et, de nouveau la sagesse théologique ne regarde plus que la fonction logique de la raison. Penser l'être devient penser l'universel. Pour sauver la raison, on se réfugie alors dans une attitude critique. C'est la conscience de notre *cogito* et le problème de la certitude qui remplacent celui de la recherche de la vérité. La peur commence à s'installer dans le cœur du philosophe et arrive à supprimer son amour de la σοφία; il cherche à sauver ce qui, de son «avoir» intellectuel, résiste à la critique. Logique et critique remplacent la philosophie première; on ne pense plus l'être, on se regarde penser et l'on se réjouit du fruit propre de la pensée : l'universel et toutes les relations logiques possibles. La finalité de la sagesse est ainsi abandonnée, elle est remise à Dieu[187]. Dieu seul la connaît; elle est trop grande pour l'homme, qui doit se contenter d'étudier attentivement, dans une attitude réflexive, le conditionnement de sa pensée, et découvrir ce qu'il y a de premier, de fondamental dans ce conditionnement : l'*a priori* de sa vie intellectuelle. La recherche réductive de cet *a priori*, de ce fondement, remplace la recherche inductive de la finalité. Cette recherche réductive, en effet, ne nous fait-elle pas demeurer dans l'immanence du conditionnement de la raison humaine ? Certes le fondement est un au-delà, mais à travers l'immanence et en elle. N'est-ce pas là une nouvelle transcendance subjective ?

[187] C'est bien la signification du rejet, par Descartes, de la recherche de la cause finale. Voir *Principes de la philosophie*, I, art. 28 (Oeuvres IX), p. 37 : *Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite :* «Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner la fin que Dieu (...) s'est proposée en créant le monde, *et nous rejetterons entièrement de notre Philosophie la recherche des causes finales* : car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils; mais, le considérant comme l'*Auteur* de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver, par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, *que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses, a la perfection d'être vrai...*» Cf. *IVe méditation, op. cit.*, p. 44 : «...tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu.» Voir aussi *L'être* II, 2e partie, *Note sur la finalité.*

Peut-on par là redécouvrir l'être ? L'être est-il un fondement, un *a priori* saisi à travers le conditionnement de la vie intellectuelle de l'homme ? L'ontologie fondamentale de Heidegger semble être l'appel tragique d'une intelligence qui sait qu'elle ne peut vivre que de l'être – elle ne peut vivre qu'en le pensant – et qui ne voit, pour l'atteindre, d'autre accès que le dépassement de la voie tracée par la *Critique de la raison pure,* sans être assez critique elle-même pour saisir que cette voie est sans issue. L'être n'est pas là, il ne peut être découvert là où Heidegger pense le découvrir; car cette réflexion critique, si réductive qu'elle soit, ne peut saisir que ce qui est vécu par notre intelligence et, au delà du vécu, ce qui en est la source : le pouvoir vital de notre intelligence en sa capacité fondamentale, en son appétit premier de l'être. Certes cette capacité est quelque chose de réel, mais elle n'est pas l'être. Cette capacité de saisir l'être est un étant spirituel, un être en puissance. On comprend alors que l'on soit facilement amené à affirmer que le néant est premier, et à accorder une importance capitale à l'angoisse; car cette capacité est une pure puissance spirituelle; considérée en elle-même, en deçà de son acte, elle peut apparaître comme néant et source d'angoisse. (Cela est d'autant plus net que les distinctions entre l'être et son intelligibilité, ainsi qu'entre l'être et son mode d'être en acte, ne sont pas saisies avec netteté.)

La voie indiquée par Heidegger nous apparaît donc comme une impasse. Son mérite est de pousser jusqu'au bout la position de Kant (et, à travers elle, celle du nominalisme). Nous comprenons par là comment, à travers la noétique critique de Kant, l'être ne peut plus être saisi que comme fondement. Mais précisément, l'être comme tel n'est pas un fondement; car le fondement est ce qui est premier selon l'ordre de l'origine, et l'être est premier selon l'ordre de perfection, il est ce qui détermine l'esprit, ce qui lui permet de vivre. Heidegger, évidemment, ne fait pas cette distinction, et ne peut la faire, car à la suite de Hegel il ne distingue plus assez nettement l'être et le devenir.

Pour pouvoir penser l'être, il faut donc avoir l'audace de revenir à la source de notre vie intellectuelle, tout en tenant compte du nominalisme, de Descartes, de Kant, de Hegel, de Heidegger. Or revenir à la source de notre vie intellectuelle, c'est revenir d'une manière très hum-

ble à l'expérience de la réalité et rechercher l'être de cette réalité, pour, progressivement, saisir ce qu'est l'être. Il est plus facile pour nous de distinguer l'être de sa modalité sensible, physique, que de le distinguer de sa modalité spirituelle, surtout lorsque cette modalité est elle-même saisie au terme d'une réflexion réductive. Au terme de cette réflexion réductive, on peut saisir un fondement qui, sans doute, est une modalité de l'être, mais qui n'est pas l'être.

Si nous nous rappelons ce que dit Blondel, nous voyons que l'ontologie prend, chez les philosophes contemporains que nous avons mentionnés, des significations quasi opposées et qui s'excluent. Entre Hartmann et Heidegger l'opposition est visible, entre Sartre et Heidegger également (et l'on pourrait ajouter aussi : entre Blondel et Heidegger).

Ce qui est propre à Heidegger, c'est d'affirmer que la métaphysique est terminée, qu'elle est tré-passée[188] et que la pensée de l'être, l'ontologie, doit naître; et de la naissance de cette ontologie fondamentale, Heidegger lui-même se fait le prophète. Cette opposition si forte entre l'ontologie et la métaphysique, et cette dévaluation de la métaphysique au profit de l'ontologie, relève évidemment d'un jugement tout à fait personnel de Heidegger, impliquant une signification de la métaphysique qui ne correspond qu'à sa dégradation. Si la métaphysique n'est plus la science de «l'être lui-même», mais de «l'être de l'étant»[189], s'il y a oubli de l'être, il y a nécessairement dégradation de la métaphysique. Que la métaphysique, à partir du nominalisme d'Ockham et à travers Descartes, ait perdu sa véritable signification, nous en sommes persuadé; mais nous pensons que Platon, Aristote, S. Thomas, pour ne citer qu'eux trois, ont vraiment eu une pensée de l'être, qu'ils ont appelé philosophie, philosophie première, métaphysique. Et si, à partir du nominalisme et à travers Descartes, les philosophes ont oublié l'être, cela ne veut pas dire pour autant que la métaphysique elle-même ait pris une nouvelle signification et qu'elle ne soit plus connaissance de l'être comme tel. N'identifions pas la métaphysique et ceux qui se revêtent du manteau de la métaphysique !

C'est pourquoi il n'y a aucune raison d'opposer métaphysique et ontologie, si l'on considère la métaphysique selon sa signification

[188] Cf. *Dépassement de la métaphysique*, in *Essais et conférences*, p. 81.
[189] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Prologue de l'auteur, in *Questions* I, p. 9.

propre, indépendamment de ceux qui, indignement, l'ont accaparée. Ce n'est pas parce qu'un philosophe fait de la mauvaise métaphysique que la métaphysique doit disparaître – de même que ce n'est pas à cause d'un mauvais mathématicien que les mathématiques doivent mourir.

Quant à Sartre, il donne lui aussi à la métaphysique un sens nouveau, très existentiel[190], ce qui lui permet de la distinguer nettement de l'ontologie (étude des structures de l'être). Mais la métaphysique peut-elle se situer au niveau de l'événement ? Peut-elle rechercher l'origine du pour-soi, rechercher pourquoi il surgit à partir de l'être ? Peut-elle s'exercer en formant des hypothèses permettant d'unifier les données de l'ontologie ? Le critère de la métaphysique est-il un critère d'utilité ? La métaphysique, chez Sartre, apparaît bien comme une croyance et non comme un savoir. Elle est plus pratique que spéculative; ce n'est plus la métaphysique de l'être.

La signification que Nicolaï Hartmann donne à la métaphysique est également inacceptable. Car si l'être demeure toujours au delà de ce que nous pouvons en saisir, notre connaissance de l'être n'est pas irrationnelle, mais supra-rationnelle : elle atteint ce qu'il y a de plus intelligible.

On voit donc que l'opposition entre ontologie et métaphysique provient d'une méconnaissance de ce qu'est en réalité la métaphysique de l'être.

II. La métaphysique et les autres parties de la philosophie

METAPHYSIQUE, PHILOSOPHIE DE LA NATURE, COSMOLOGIE

Chez certains philosophes (notamment Whitehead) qui ramènent l'être au devenir, la métaphysique tend à s'identifier à la philosophie de la nature. Définie comme «la science qui cherche à découvrir les idées générales indispensables à l'analyse de tout ce qui se produit»[1], ou

[190] Il est curieux de noter que cette signification de la métaphysique chez Sartre est assez proche du sens que Blondel donne à l'ontologie, qui est une «ontogénie». Mais la très grande différence est que l'ontogénie de Blondel s'éclaire par la théologie de la création, alors que la métaphysique de Sartre demeure une «hypothèse».

[1] *Religion in the Making*, p. 84.

comme «la description des généralités qui s'appliquent à tous les détails de la pratique»[2], la métaphysique, chez Whitehead, ne diffère de la cosmologie que parce qu'elle tend à une généralité *maxima*, alors que les lois cosmologiques sont liées à une époque cosmique déterminée[3]. Mais en fait, la synthèse métaphysique de Whitehead est une cosmologie, puisque, si elle se propose d'expliquer le *pourquoi* des choses à partir de *ce qu'*elles sont[4], *ce que* les choses sont n'est autre que leur *devenir*[5]. Aussi une telle «métaphysique» culmine-t-elle dans la découverte d'un Dieu immanent au devenir du monde et devenant Lui-même à travers le «procès du monde». Il est évident qu'une telle métaphysique n'est plus celle de l'être. Une véritable métaphysique de l'être se distingue d'une philosophie de la nature, car l'analyse philosophique de l'être mobile comme mobile n'est pas l'analyse de ce-qui-est en tant qu'être.

METAPHYSIQUE ET PSYCHOLOGIE

Pour Maine de Biran, la métaphysique ne doit plus être qu'une psychologie conçue comme une *science positive* ayant pour donnée primitive la conscience du *moi*. Sa position est nette :

> La métaphysique, source ténébreuse et tristement féconde de disputes fri-

[2] *Process and Reality*, p. 19.

[3] Voir *op. cit.*, pp. 139 et 141. Whitehead n'emploie presque jamais le terme «ontologie». Dans *The Aims of Education*, il l'emploie comme équivalent du terme «métaphysique» : «l'ontologie, c'est-à-dire la détermination de la nature de ce qui existe vraiment, autrement dit la métaphysique» (*The Aims of Education and Other Essays*, p. 123). Mais, par la suite, il ne parlera jamais de sa propre métaphysique comme d'une «ontologie».

[4] Cf. *Science and the Modern World*, p. 130.

[5] Cf. fasc. II, p. 213, note 604. En dépit de tout ce qui les sépare, H. Wein rapproche Kant et Whitehead parce que tous deux manifestent, « en tant qu'homme et en tant que philosophe (...) la synthèse de la science et de l'humanisme philosophique» (*In Defence of the Humanism of Science : Kant and Whitehead*, p. 292); et à la question de savoir s'il y a «encore une place entre les sciences qui ne veulent plus être philosophiques et la philosophie qui ne veut plus être métaphysique : au sens prékantien», il répond catégoriquement : «Etroite ou large, cette place serait celle de la philosophie cosmologique d'aujourd'hui. (...) La tentative de corriger les schèmes traditionnels (...) de la représentation du monde, qui ne semblent plus convenir, est précisément la tâche d'une cosmologie pour ainsi dire non-euclidienne, c'est-à-dire d'une nouvelle forme de la pensée philosophique critique de l'Occident» (*Métaphysique et antimétaphysique*, pp. 403-404).

> voles et interminables, tant qu'elle prétendait être une science abstraite et *ex professo* de l'âme, et de ses facultés ou attributs, commence sa propre réforme en se réduisant à n'être plus qu'une science positive des idées ou *de l'emploi et de l'objet* circonscrit des facultés humaines. Considérée dès lors comme une branche essentielle, ou plutôt comme le tronc même de la philosophie de l'expérience, si elle se distingue encore de la physique proprement dite, c'est en ceci seulement que le sujet d'observation, perçu dans l'une comme extérieur à l'être pensant, s'offre dans l'autre comme intérieur et intime à cet être même. Au reste, dirigée par une méthode semblable, quand il s'agit d'observer les faits, de les classer, de les déduire, la métaphysique, ne conservant plus rien d'obscur que son titre, semble entrer en partage de la clarté et de la précision propre aux sciences naturelles dont l'objet est fixe ou permanent au dehors (...) Ainsi se trouvent écartées de prime abord une multitude de questions *ontologiques*, subtiles ou insolubles, sur les causes *premières*, les *essences* ou *substances* des choses hors de nous, sur la nature des êtres en général, celle de l'*âme* et de ses *facultés*, sur les idées abstraites d'*espace*, de *temps*, prises naguère pour des entités réelles, etc[6].

Notons encore ce passage où Maine de Biran attribue à Locke le mérite d'avoir effectué ou amorcé la réduction de la métaphysique à la psychologie :

> Ce fut dans ces justes bornes [celles de la psychologie en tant que science des facultés considérées en elles-mêmes ou dans leur nature propre, dans leurs moyens d'exercice et dans leur application aux objets de leur ressort] que le philosophe qui a mérité par excellence le titre de sage, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, réduisit la métaphysique. Si Locke ne fit que donner une ébauche imparfaite de cette science qu'il avait ainsi limitée, il a du moins le mérite d'avoir considéré la source où il fallait puiser, pour acquérir des idées qui devaient dès lors être considérées, non plus comme des attributs inhérents à une substance absolue, mais comme des faits mêmes de l'esprit humain, faits dont la conscience du *moi* atteste seule l'existence et la réalité[7].

[6] *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Oeuvres III, 1re section), pp. 32-33. Voir aussi *Essai sur les fondements de la psychologie* (Oeuvres VIII), pp. 48-49.

[7] *Fragments inédits de Maine de Biran*, pp. 7-8 Cf. p. 13 : «En écartant toute notion *a priori* de substance, et en limitant la métaphysique à la science des facultés considérées dans l'*âme* même ou comme *virtualités* innées à la manière de Leibnitz, non encore dans leurs résultats objectifs ou leurs produits tout formés, mais spécialement dans la conscience du *moi*, capable de réfléchir sur ses opérations ou sur lui-même (...) je dis que l'on ne pourrait contester à la métaphysique ainsi circonscrite dans un champ tout psychologique, la réalité et la certitude ou l'évidence même de son objet.»

On pourrait d'autre part, parmi les tentatives récentes de renouvellement de la métaphysique, relever celle du P. André Marc qui, en définitive, est une sorte de méta-psychologie [8]. Reprenant à son compte la division wolffienne de la métaphysique, le P. Marc affirme :

> Aussi au cours des âges, la Métaphysique générale, ou science de l'être comme tel, s'est ramifiée en des métaphysiques spéciales, en tant qu'elle exige, ou conçoit comme possible, l'existence de certains êtres, et, à partir des lois de l'être, détermine leur nature. D'où la Psychologie Rationnelle, la Cosmologie Rationnelle, la Théorie des Anges ou Esprits purs, la Théologie Rationnelle ou Théodicée.

Et il précise : «De ce point de vue la métaphysique devra donc vérifier et confirmer les conclusions établies précédemment en Psychologie»[9].

Ici encore, rappelons que la métaphysique de l'être n'est pas l'étude du vivant et des opérations vitales – si du moins on ne confond pas l'être et la vie. Il est évident que dans certaines perspectives idéalistes cette distinction tend à disparaître. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que, si la métaphysique de l'être ne peut s'identifier à la philosophie du vivant, ni *a fortiori* à la psychologie, la philosophie du vivant, pour bien saisir ce qu'il y a de propre à l'opération vitale, devra faire appel à la métaphysique de l'acte et de la puissance.

METAPHYSIQUE ET MORALE

En entreprenant de «sauver» la métaphysique par un recours à la raison pratique, Kant ouvre la voie à une confusion entre métaphysique et morale [10]. Plus récemment, un philosophe comme René Le Senne préconise une «hyperontologie», bien différente de l'«ontologie réaliste», et pour laquelle «l'être est une valeur de sécurité»[11]. Une telle

[8] Cf. fasc. II, p. 276 et fasc. V, p. 92.
[9] *Dialectique de l'affirmation*, p. 30.
[10] Voir *L'être* I, ch.1, p. 55. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 143 : «nous ne connaissons par là ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême, suivant ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous n'avons que réuni les concepts de ces choses dans le concept *pratique* du *souverain bien*, comme objet de notre volonté et complètement *a priori*, par la raison pure, mais seulement au moyen de la loi morale et simplement aussi par rapport à cette loi, en vue de l'objet qu'elle commande.»
[11] Voir J. TROUILLARD, *L'hyperontologie du «Devoir»*, pp. 413 et 415.

métaphysique est en réalité une méta-morale; elle conduit à découvrir Dieu «à travers notre exigence de perfection et dans la mesure où nous l'employons». Dieu est alors découvert «non pas comme un objet, mais comme le principe de toute objectivation et de toute valorisation»[12]. Une telle conception de la métaphysique, selon laquelle «on ne peut engendrer l'être qu'à partir du bien», et pour laquelle «Dieu existe parce qu'il mérite infiniment d'être»[13] ne saurait étonner de la part d'un penseur qui s'oppose à toute connaissance purement spéculative.

Si, chez Le Senne, «la réflexion sur la vie morale a entraîné (...) un renouvellement du problème ontologique»[14], la philosophie de l'action a entraîné Blondel à élaborer une «ontologie intégrale» qui est une «ontogénie» douée d'un caractère intrinsèquement moral puisqu'elle a pour objet ce qui doit être, le sens moral de la vie et le salut des êtres dans leur rattachement effectif à l'Etre[15].

Dans la mesure où la métaphysique de l'être n'est plus saisie dans son originalité propre, on comprend que l'on essaie de retrouver une ontologie par l'action et par le bien. L'ancienne opposition entre métaphysique de l'être et métaphysique du bien ne se retrouve-t-elle pas au niveau, plus subjectif, de l'opération et des valeurs ? Cela peut être une voie d'accès à la métaphysique de l'être, mais il ne faut pas confondre métaphysique de l'être et philosophie pratique de l'action morale. Il faut cependant reconnaître que la philosophie pratique de l'action morale se fonde nécessairement sur une conception philosophique de la nature et de l'esprit, et donc sur une métaphysique de l'être.

[12] *Art. cit.*, p. 418.
[13] *Ibid.* Cette seconde formule est inspirée de Leibniz.
[14] J. TROUILLARD, *art. cit.*, p. 413. Le Senne affirme explicitement, dans le *Devoir*, que toute la philosophie se ramène à la morale. Alain, dont la position est certes bien différente, décrète aussi que «la philosophie est strictement éthique» (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, in *Les passions et la sagesse*, p. 1073; cf. O. REBOUL, *L'homme et ses passions d'après Alain*, I, p. 8).
[15] Voir M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel*, p. 11.

III. La métaphysique et le développement des sciences

METAPHYSIQUE, MATHEMATIQUES ET SCIENCES

Il serait intéressant de montrer comment la primauté de la logique (du point de vue de l'extension et du possible) l'incline normalement à chercher dans les mathématiques un allié redoutable. Il y a en effet une parenté entre la logique et les mathématiques : d'un côté comme de l'autre le point de vue du possible est primordial. Les mathématiques peuvent donc apporter à la logique un contenu, une sorte de «matière intelligible» qui lui permette de s'exercer sans perdre apparemment sa pureté formelle, alors que l'apport de tout autre contenu, fût-ce celui de la métaphysique, semble la matérialiser. Cette alliance de la logique avec les mathématiques, qui est bien pour l'esprit humain (ou plus exactement pour la raison humaine) une des alliances les plus séduisantes, s'oppose souvent, consciemment ou inconsciemment, à la métaphysique. Car la clarté et la précision formelle qui sont alors si parfaitement réalisées (ce qui séduit toujours la raison) risquent de rivaliser avec la pénétration plus obscure et moins précise de la connaissance métaphysique.

On sait que Leibniz, qui déplorait l'obscurité des notions métaphysiques, rêvait (à la suite de Descartes et de Spinoza) de pouvoir développer la métaphysique (et la théologie naturelle) avec la rigueur des mathématiques [1]. D'autres, comme Heinrich Scholz [2], ont tenté

[1] Cf. *De primae philosophiae emendatione* (éd. Erdmann), p. 121 a. «Le problème le plus difficile de la métaphysique leibnizienne, écrit G. Martin, est celui de la méthode. Leibniz ne connaît qu'une seule méthode scientifique qui est également celle des mathématiques et celle de la métaphysique. Il est ici fortement influencé par Descartes et Spinoza. Quelle que soit la vigueur avec laquelle il s'est opposé à tous les deux, quel que soit le nombre de questions où il les contredit expressément, il n'a jamais pu se dégager de leur idéal d'une méthode mathématique valant aussi en métaphysique. On peut le comprendre étant donné sa participation à la création des mathématiques modernes» (G. MARTIN, *Leibniz. Logique et métaphysique*, p. 248). – Dans une autre perspective, Berkeley se propose d'«accommoder [les métaphysiques] aux sciences et de montrer comment elles peuvent être utiles en optique, en géométrie, etc.» (*Philosophical Commentaries* [Commonplace Book], n° 207, Works I, p. 27). Il se donne d'ailleurs pour consigne de bannir la métaphysique et de rappeler les hommes au sens commun : cf. ci-dessous, p. 118, note 50.

[2] Voir H. SCHOLZ, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*. G. Martin note : «tant pour Leibniz que pour Scholz, on doit se demander si même un seul des deux a réalisé, fût-ce de loin, cet idéal d'une métaphysique logico-mathématique, et on doit se demander de plus s'il est purement et simplement possible de réaliser cet idéal (*op. cit.*, pp. 249-250).

d'appliquer à la métaphysique la méthode mathématique – ou au moins une méthode inspirée des mathématiques, ce qui est le cas de Whitehead, avec bien des nuances [3].

Mais la métaphysique de l'être ne peut s'allier à la logique mathématique ni accepter de se transformer en méta-mathématique sans trahir ce pour quoi elle est faite. Car jamais l'être de raison, l'être mathématique, le possible formel, si limpides et si purs qu'ils soient, ne pourront nous faire saisir ce-qui-est en tant qu'*être*. Ils peuvent sans doute nous faire saisir toutes les virtualités de la relation en ce qu'elle a de plus formel, mais ne peuvent nous faire découvrir ce qu'est l'οὐσία ni ce qu'est l'acte d'être. Une métaphysique qui se laisse dominer par la logique mathématique, ou qui se transforme en une méta-mathématique, ne peut plus être une métaphysique de l'être; elle ne peut plus être qu'une philosophie de la relation, et de la relation en ce qu'elle a de plus formel.

Si la métaphysique de l'être ne peut admettre de se laisser contaminer par la logique mathématique ou par les mathématiques elles-mêmes jusqu'à devenir une méta-mathématique, elle ne peut pas davantage être une méta-science [4]. La tentation est pourtant grande, chez cer-

[3] Cf. ci-dessous, p. 121, note 3.

[4] Notons la manière dont les philosophes soviétiques conçoivent les rapports de la philosophie et des sciences et, en définitive, font de la première une méta-science. Une des premières démarches des philosophes soviétiques est en effet de «déterminer la place de la philosophie par rapport aux autres disciplines scientifiques» (G. PLANTY-BONJOUR, *Les catégories du matérialisme dialectique*, p. 13). Dénonçant à la fois l'erreur de l'absorption des sciences par la philosophie (comme dans la Naturphilosophie de Schelling ou de Hegel) et de la dissolution de la philosophie dans la science (comme dans le positivisme contemporain), la philosophie soviétique pense trouver la juste solution du problème dans le rapport dialectique entre les catégories du général et du particulier. «S'il est vrai que, dialectiquement conçu, le général n'est point la négation du particulier ni le particulier la négation du général, il devient possible de surmonter l'alternative en laquelle la pensée s'était enfermée jusqu'alors» (G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 14). En raison du processus de différenciation des sciences, la philosophie voit sans doute se rétrécir son domaine; mais elle ne saurait perdre son objet, car les catégories qu'elle utilise sont universelles, générales, alors que celles des sciences ne s'appliquent qu'à une région définie du savoir. La philosophie se distingue donc de la science en ce qu'elle porte sur le général, et la science sur le particulier. Mais comme le général n'existe pas hors du particulier, ni au-dessus, la philosophie est organiquement liée à la science : «Le matérialisme dialectique et les autres sciences sont interdépendantes et se complètent mutuellement, ce qui stimule leur développement» (A.V. VOSTRIKOV, cité par G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 15). L'interdépendance et l'assistance mutuelle de la philosophie et de la science sont conçues de façons assez différentes par les divers philosophes soviétiques : voir *op. cit.*, p. 15 ss.

tains philosophes (Whitehead, par exemple, venu des mathématiques à la métaphysique en passant par la logique mathématique et la philosophie des sciences) et même chez certains thomistes ayant perdu le sens véritable de la métaphysique de l'être, de considérer la métaphysique comme la science la plus générale, à qui il appartient de synthétiser tous les aspects de l'expérience humaine, d'harmoniser les abstractions propres aux sciences particulières et d'exercer à leur égard une fonction critique [5]. A son sommet, le rôle de la métaphysique serait, pour reprendre une expression de Whitehead, de «réaliser la fusion de la religion et de la science en un seul schème rationnel de pensée»[6].

On ne peut nier que le progrès des sciences mathématiques et de toutes les sciences qui en dépendent tende à vouloir identifier avec telle ou telle science particulière les «parties» de la philosophie autres que la métaphysique [7] : la philosophie de la nature serait ainsi ramenée à la physique théorique, la philosophie du vivant à la biologie, etc. La métaphysique, dans ces conditions, n'est plus considérée que comme la science suprême, la plus générale, sorte de méta-science qui, en raison de son universalité, couronne et achève ces diverses recherches particulières. Telle est déjà profondément l'intuition des nominalistes et de Bacon. Il semble que ce soit aussi celle d'un Lachelier, quand il souhaite que la métaphysique soit reconnue comme une sorte de logique suprême [8]. La métaphysique est alors regardée comme une synthèse dernière qui, grâce à son universalité, pourrait maintenir une unité au sein de la diversité des sciences particulières. Mais alors la métaphysique n'a plus d'objet propre; elle est la science du «tout», qui donne à toutes les autres sciences une conscience nouvelle. Devenant partie d'un organisme scientifique total, elle est comme «l'âme réflexive» des diverses sciences.

[5] Voir la Préface et le premier chapitre de *Process and Reality;* voir aussi *The Function of Reason*, pp. 76-77, 86; Whitehead y parle de «cosmologie», mais, pour notre propos, la différence qu'il fait entre cosmologie et métaphysique est ici négligeable (cf. ci-dessus, p. 100).

[6] *Process and Reality*, p. 23. Cf. *Religion in the Making*, p. 79. Il est à noter que la méthode philosophique de Whitehead, si elle se fonde sur une intuition et est, en ce sens, «mystique» (cf. *Modes of Thought*, pp. 68 et 237), est en même temps apparentée à la méthode mathématique – en quoi Whitehead se rattache explicitement à Pythagore. Voir A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, pp. 180 ss.

[7] Parler de «parties de la philosophie» – expression qui risque toujours d'être prise d'une manière impropre et de nous faire croire que la philosophie se divise comme un tout – c'est souligner que l'on ne peut identifier philosophie et métaphysique, comme certains ont prétendu le faire.

[8] Cf. fasc. II, p. 177, note 462.

Une telle conception de la métaphysique est évidemment la mort de la métaphysique de l'être, puisque c'est le tout, la synthèse formelle des diverses connaissances qui se substitue à ce-qui-est en tant qu'être. On voit tout de suite la confusion, car si la métaphysique de ce-qui-est (considéré en tant qu'être) possède bien une universalité suprême, si elle peut s'intéresser à tout, ce n'est pas, précisément, à tout en tant que *tout*, mais en tant qu'être. Ne confondons pas le tout et l'être. Car si l'être en tant que connu est bien le terme le plus universel, et donc le tout ayant la plus grande extension, ce n'est pas sous cet aspect que la métaphysique le considère en premier lieu. Si la métaphysique est bien une science universelle qui considère d'une certaine manière tout ce qui fait l'objet des autres sciences, elle le considère dans sa lumière propre; elle est en effet une science propre, qui atteint une réalité propre ou mieux qui atteint, dans la réalité, quelque chose qu'elle seule peut atteindre.

METAPHYSIQUE ET LINGUISTIQUE

Il n'est pas question d'aborder ici le problème des rapports de la *pensée* et du *langage*. Nous ne voulons pas non plus traiter des rapports de la *métaphysique* proprement dite et du langage, ni même approfondir la question des rapports de la métaphysique et de la *linguistique*. Ces questions (qui relèvent d'une réflexion critique) déborderaient de beaucoup les limites de cette introduction. Nous ne pouvons cependant nous dispenser, étant donné le développement actuel de la linguistique, de poser le problème – problème ancien et moderne [9].

[9] Platon, dans le *Cratyle*, nous dit que le nom (ὄνομα) est un instrument (ὄργανον) dont on se sert pour nommer comme on se sert de la navette pour tisser (*Cratyle*, 388 a). Cet instrument, au moyen duquel nous distinguons les choses suivant leur nature (388 b) et qui sert à instruire (διδασκαλικόν), c'est la loi qui le met à notre disposition (388 d-e). Le législateur est faiseur de nom (ὀνοματουργοῦ, 389 a); pour cela, il doit avoir les yeux fixés sur le «nom en soi» (389 d et 390 d), le «nom naturel»; c'est en étant sous la direction du dialecticien qu'il peut établir les noms καλῶς (390 d). Platon reconnaît avec Cratyle que les noms appartiennent naturellement aux choses (390 e). Le nom semble posséder une certaine justesse naturelle (391 a-b). C'est Homère et les autres poètes qu'il faut prendre comme maîtres (391 d); or Homère distingue entre les noms donnés par les hommes et ceux que les dieux donnent avec justesse : les noms naturels. Peu importe qu'une lettre soit ajoutée ou retranchée, tant que domine l'οὐσία de la réalité manifestée dans le nom (393 d). La justesse des noms consiste à rendre visible chacun des étants (422 c). Quant aux noms premiers (au sujet desquels Socrate se demande comment ils nous feront voir les ὄντα avec le plus de clarté possible, pour être vraiment des noms), ils se fondent sur le corps qui, en mimant, est un moyen de représentation (ὡς ἔοικε). Peut-on

En effet la linguistique, considérée comme la seule, parmi les sciences sociales, «qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la

définir le nom comme «une façon de mimer par la voix ce que l'on mime et nomme quand on se sert de la voix pour mimer ce qu'on mime» (423 b) ? Socrate n'admet pas cette définition. Et si l'on pouvait imiter l'οὐσία de chaque chose par des lettres et des syllabes, ferait-on voir chaque chose dans sa réalité ou non (423 e) ? C'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de l'οὐσία. C'est ainsi que le ῥῶ est comme l'ὄργανον propre pour rendre toute espèce de mouvement (426 c). Socrate reconnaît que c'est par conjecture qu'il voulait expliquer les opinions des hommes (425 c et 428 a), mais Cratyle considère le discours de Socrate comme inspiré (428 c). Le nom est une imitation de la chose (430 b), et l'image ne peut être identique à ce qu'elle représente. Les noms premiers doivent être des représentations (δηλώματά); il faut donc les rendre aussi semblables que possibles aux objets qu'ils doivent représenter (433 d-e). Ils doivent, de toute nécessité, être naturellement semblables aux objets (434 a). Les lettres doivent à l'origine offrir quelque ressemblance avec les objets dont les noms sont l'imitation. Mais l'ἔθος (usage) est συνθήκη (convention : 434 e). Pour Cratyle, si l'on sait que εἰδῆ est le nom, on connaît ce qu'est la réalité (435 d); il n'y a donc qu'une seule science du nom et de la réalité. Pour Socrate, il y a un ordre : on établit le nom à partir de la connaissance des choses, des ὄντα (438 d ss.). «Ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais il faut apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms» (439 b). Platon conçoit la possibilité d'une dialectique qui ne soit pas une science des mots, mais des choses, c'est-à-dire, en définitive, des Idées. Pour lui, le mot n'est qu'un instrument qui demande à être dépassé vers l'οὐσία (voir *Lettre VII*, 342 a-d . Notons que, d'après P. Aubenque, Aristote serait le premier à rompre le lien entre le mot et la *res*, entre le λόγος et l'ὄν, attaquant sur ce point les sophistes : voir *op. cit.*, p. 131). Y a-t-il chez Platon une philosophie du langage ? A cette question des réponses diverses ont été données. Voir notamment B. PARAIN, *Essai sur le λόγος platonicien*. V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*.

Aristote, établissant dans le *Peri Hermeneias* la nature du nom et du verbe, déclare : «les sons émis par la voix sont les symboles (σύμβολοι) des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats (πρώτως) soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images» (*Peri Hermeneias*, 1, 16 a 2-8). «Le nom (ὄνομα) est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps» (2, 16 a 18). «Le verbe (ῥῆμα) est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps» (3, 16 b 5). «Tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel (ὡς ὄργανον), mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention (κατα συνθήκην)» (4, 17 a 1-2).

Dans les *Réfutations sophistiques*, Aristote dit : «puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu de choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte» (*op. cit.*, I, 1, 165 a 7 ss.). Et il précise : «entre nom et chose il n'y a pas ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom» (*ibid.*, a 10 ss.). C'est pourquoi «ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des

nature des faits soumis à son analyse»[10] a tendance aujourd'hui à s'affirmer comme «modèle d'intelligibilité pour toutes les sciences et même pour l'ensemble des activités culturelles»[11]. Aussi certains se voient-ils conduits à

> se demander si, *philosophiquement*, il ne faut pas aller jusqu'au bout d'une hypothèse qui serait la suivante : le sens est-il jamais autre chose qu'un effet structural du signifiant ? Les concepts de la métaphysique traditionnelle ne seraient plus alors les seuls instruments possibles de la réflexion, mais un effet particulier de la réflexion dans une culture déterminée. On pourrait même discerner aujourd'hui un effondrement interne de cette culture : quand les métaphysiciens parlent de Dieu, du moi, ce langage ne désigne pas des «choses», il avait un sens tant qu'un certain système culturel n'était pas clos[12].

Mais s'il s'avère que «le fonds culturel sur lequel repose la métaphysique classique et l'ontologie dans laquelle cette métaphysique s'enracine» constituait un système doué d'un nombre fini de possibilités, et que l'ensemble de ces possibilités a été épuisé, alors «le discours philosophique possible pour nos contemporains devrait être un autre discours». Et Pierre Trotignon conclut : «La philosophie n'est pas réductible, sans doute, à la linguistique, mais elle n'est peut-être réductible non plus ni à sa forme métaphysique classique ni à une répétition de cette forme»[13].

Dans une autre perspective, Merleau-Ponty déclare : «on ne peut ramener la philosophie à une analyse linguistique qu'en supposant que le langage a son évidence en lui-même, que la signification de mots

noms font de faux raisonnements» (165 a 16). Aristote affirme aussi que, dans les discours qui portent seulement sur les noms : περὶ τῶν ὀνομάτων, il n'y a aucune pensée (*Physique*, II, 1, 193 a 7; cf. *Réfutations sophistiques*, I, 10, 170 b 12 ss. : les arguments qui s'adressent soit aux mots, soit à la pensée).

[10] Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 37. Cf. pp. 66-67 : «De tous les phénomènes sociaux, seul le langage semble aujourd'hui susceptible d'une étude vraiment scientifique, expliquant la manière dont il s'est formé et prévoyant certaines modalités de son évolution ultérieure». Lévi-Strauss souligne que «de nombreux problèmes linguistiques relèvent des modernes machines à calculer. Si l'on connaissait la structure phonologique d'une langue quelconque et les règles qui président au groupement des consonnes et des voyelles, une machine dresserait facilement la liste des combinaisons de phonèmes formant les mots de *n* syllabes, existant dans le vocabulaire, et de toutes les autres combinaisons qui sont compatibles avec la structure de la langue, telle qu'elle aurait été définie préalablement» (*op. cit.*, pp. 65-66).

[11] Intervention de P. Trotignon, in *Le langage*, II, p. 58.

[12] *Loc. cit.*

[13] *Ibid.*

'monde' ou 'chose' n'offre en principe aucune difficulté»[14]. Or, précisément, les linguistes nous apprennent «que la signification univoque n'est qu'une partie de la signification du mot, qu'il y a toujours, au-delà, un halo de signification qui se manifeste dans des modes d'emploi nouveaux»[15]. Il y a une opération du langage sur le langage qui «fait de la signification de mot elle-même une énigme. Loin qu'il détienne le secret de l'être du monde, ajoute Merleau-Ponty, le langage est lui-même un monde, un être à la seconde puissance, puisqu'il (...) parle *de* l'être et *du* monde, et redouble donc leur énigme»[16].

«La parole, dit encore Merleau-Ponty, est partie totale des significations comme la chair du visible, comme elle, rapport à l'Etre à travers un être, et, comme elle, narcissique, érotisée»[17]. L'erreur des philosophies sémantiques est de «fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi», alors qu'«il ne vit que du silence»[18]. Le problème du langage n'est qu'un problème régional si l'on considère le langage tout fait; mais si on considère la «parole parlante», le «langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées», ce langage-chose qui vaut comme action, «alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie»[19]. La philosophie elle-même est langage, elle repose sur le langage; mais cela ne l'empêche pas de parler du monde muet. Elle est langage opérant qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, un langage qui est «ouvert aux choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Etre de tout être»[20].

La philosophie n'est ni recherche des essences, ni fusion avec les choses – deux erreurs qui sont deux positivismes. Des deux côtés on exclut «la pensée d'horizon», on oublie que «tout être se présente dans une distance»; on oublie «cette épaisseur de chair entre nous et le 'noyau dur' de l'Etre»[21]; on oublie que notre ouverture, notre rapport fondamental à l'Etre, «ne saurait se faire dans l'ordre de l'être-posé»[22].

Quelle est, en quelques mots, la position d'une philosophie réaliste devant ce problème du langage et de la linguistique ? Dans la mesure

[14] *Le Visible et l'Invisible*, p. 131.
[15] *Ibid.*
[16] *Op. cit.*, p. 132.
[17] *Op. cit.*, p. 158.
[18] *Op. cit.*, p. 167. Voir pp. 229-230.
[19] *Op. cit.*, p. 168.
[20] *Ibid.*
[21] Voir *op. cit.*, p. 169.
[22] *Op. cit.*, p. 170.

où l'on considère le mot comme un symbole, comme un instrument de la pensée, qui est le fruit de cette pensée et a pour fin de la communiquer aux autres, on comprend qu'une philosophie réaliste ne puisse s'arrêter à l'étude du langage, puisqu'elle veut atteindre la réalité elle-même. Elle ne peut que se servir de ces signes-symboles, de ces instruments, en vue d'atteindre la réalité[23]. Il est évident que lorsqu'il s'agit de connaître la pensée des autres, leurs opinions philosophiques, l'étude du langage (c'est-à-dire de *leur* langage) prend une importance plus grande; car leur langage est le «lieu» où nous pouvons les rencontrer. Nous ne dirons pas, avec Heidegger, que le langage est la maison de l'être[24], mais plutôt qu'il est la maison du philosophe, la demeure qu'il a construite en invitant les hommes à y habiter pour en contempler toute l'harmonie lumineuse ou, au contraire, les fondements obscurs. Pour rencontrer les philosophes, il faut habiter avec eux, et donc connaître leur langage[25].

METAPHYSIQUE ET STRUCTURALISME

Rappelons d'abord, si besoin est, que le structuralisme n'est pas une philosophie mais une méthode[26], une méthode déjà ancienne[27], et

[23] C'est pourquoi nous ne pouvons souscrire entièrement à des affirmations comme celles-ci, de P. Aubenque : «Si le discours n'entretient plus un rapport immédiat avec l'être, comme pour les Sophistes, du moins – et pour cette raison même – est-il médiation obligée vers l'être en tant qu'être et la seule occasion de son surgissement» (*op. cit.*, p. 133). «L'ontologie ne peut se constituer qu'à travers le discours humain, dont elle accompagne, plus qu'elle ne l'abrège ou ne l'éclaire, le cheminement laborieux et incertain» (*op. cit.*, p. 158).

[24] Cf. fasc. IV, p. 73.

[25] Il faudrait distinguer les philosophes (chéloniens) qui s'identifient à leur demeure et ceux qui considèrent que leur œuvre n'est qu'un moyen de transmettre aux autres ce qu'ils ont contemplé (dont ils savent que cela demeure ineffable). La contemplation d'un Platon et d'un Aristote demeure toujours quelque chose d'ineffable – comme un secret qu'ils portent en eux; Platon et Aristote savent que leur contemplation est au delà de tout ce que le philosophe peut dire. Heidegger lui-même considère que le «cellier» secret de l'Etre demeure toujours caché et ineffable : *etwas Unsagbares* (*Gelassenheit*, p. 70 ; cf. fasc. IV, p. 53). Tous trois témoignent (de façons différentes, certes) que la pensee est au delà de l'œuvre dite.

[26] J. Piaget souligne que, en tant que méthode, le structuralisme « ne peut qu'être limité dans ses applications, c'est-à-dire que, s'il est conduit par sa fécondité même à entrer en connexions avec toutes les autres méthodes, il en suppose d'autres et ne contredit en rien les recherches génétiques ou fonctionnelles (...)» (*Le structuralisme*, p. 123).

[27] J. Piaget suggère également que si le structuralisme, tout en ayant une longue histoire dans celle de la pensée scientifique, est «de formation relativement récente par

que l'analyse structurale présente des aspects multiples et divers selon les domaines auxquels elle s'applique. Toutefois, ces diverses analyses ont en commun, par définition, une certaine notion de la «structure» en général. Relevons la définition que donne Claude Lévi-Strauss dans le cadre de son anthropologie structurale :

> En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.
>
> En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.
>
> Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments.
>
> Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés [28].

Quelle que puisse être la diversité des structuralismes (en linguistique [29] et dans les autres sciences sociales, en psychologie, en mathématiques, etc.), tous s'accordent sur le caractère de totalité propre à la structure [30]. La structure est un système qui, comme tel, possède des lois auxquelles sont subordonnés les éléments composant le système. Ce système, cette totalité structurée, est un système de transformations, mais de transformations qui n'engendrent que des éléments

rapport à la mise en conexion de la déduction et de l'expérience», c'est d'abord «parce que la tendance naturelle de l'esprit est de procéder du simple au complexe et d'ignorer par conséquent les interdépendances et les systèmes d'ensemble»; c'est ensuite «parce que les structures ne sont pas observables comme telles et se situent à des niveaux où il est nécessaire d'abstraire des formes de formes ou des systèmes à la n^e puissance, ce qui exige un effort particulier d'abstraction réfléchissante» (*op. cit.*, p. 117).

[28] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 306. Après avoir noté que «la notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur la comparaison et l'abstraction des éléments communs à toutes les acceptions du terme tel qu'il est généralement employé» (*op. cit.*, p. 305), Lévi-Strauss souligne que «le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci (...). Les *relations sociales* sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la *structure sociale* elle-même» (*op. cit.*, pp. 305-306).

[29] Voir à ce sujet B. Collinder, *Les origines du structuralisme*. C'est en linguistique que l'analyse structurale a commencé à s'imposer; son influence sur la pensée de Lévi-Strauss est particulièrement mise en lumière dans *Anthropologie structurale*, ch. II.

[30] Sur les rapports de la *Gestaltpsychologie* et du structuralisme en anthropologie et sociologie, voir *op. cit.*, ch. XVI.

appartenant toujours à la stucture et conservant ses lois [31]. Les structures doivent être traduisibles en modèles dont les propriétés formelles sont comparables, indépendamment des éléments qui les composent, faute de quoi «les recherches structurales n'offriraient guère d'intérêt» [32]. Les structures doivent pouvoir donner lieu à une formalisation, qui peut soit se traduire immédiatement en équations logico-mathématiques, soit passer par l'intermédiaire d'un modèle cybernétique [33].

Jean Piaget, que sa perspective génétique rend évidemment peu favorable à l'exclusivisme des méthodes structurales, reproche au structuralisme de s'en prendre à l'historicisme, au fonctionnalisme et même parfois au sujet humain en général [34] : non pas au sujet individuel, mais au sujet de connaissance; et non pas au moi ni au vécu, à la conscience, mais aux opérations du sujet, qui sont précisément les éléments constitutifs des structures que l'on utilise. Il souligne que la notion de genèse met en cause la signification même de la notion de structure [35], et que la négation du concept de fonction revient, dans le

[31] Voir J. Piaget, *op. cit.*, p. 6 ss.

[32] *Anthropologie structurale*, p. 311. «Le structuraliste a pour tâche d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique du point du vue où il se place, autrement dit, qui peuvent être représentés sous forme de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers» (*ibid.*).

[33] Voir J. Piaget, *op. cit.*, p. 7. Cf. p. 12 : «l'espoir implicite de tous les structuralismes antihistoriques ou antigénétiques est d'asseoir en définitive les structures sur des fondements intemporels tels que ceux des systèmes logico-mathématiques...». Notons bien cependant qu'il ne faut pas identifier structuralisme et formalisme. C. Lévi-Strauss souligne : «Les tenants de l'analyse structurale, en linguistique et en anthropologie, sont souvent accusés de formalisme. C'est oublier que le formalisme existe comme une doctrine indépendante, dont, sans renier ce qu'il lui doit, le structuralisme se sépare, en raison des attitudes très différentes que les deux écoles adoptent envers le concret. A l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La *forme* se définit par opposition a une matière qui lui est étrangère; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel» (*La Structure et la Forme*, p. 3).

[34] Cf. *op. cit.*, p. 6. Sur la différence entre l'analyse historique et l'analyse structurale, voir L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*. L'auteur y donne des précisions sur la distinction, que ne fait pas suffisamment l'analyse marxiste des idéologies, entre ces deux «lectures» différentes de la «matière historico-sociale» (p. 142). L'analyse historique dévoile une continuité entre des faits, elle rend compte du mouvement d'un contenu multiforme faisant intervenir des éléments disparates; l'analyse structurale, elle, cherche à «dévoiler la connexion entre différentes sphères de la vie sociale qui auront été isolées et pensées dans leur structure synchronique» (p. 102). Au lieu de confronter des faits, elle constitue et confronte des modèles (qui peuvent être statiques ou dynamiques).

[35] Voir J. Piaget, *op. cit.*, pp. 120 et 121.

domaine des structures «naturelles», «à postuler l'existence d'une entité, que ce soit le sujet lui-même, ou la société, ou la vie, etc., qui constituerait la 'structure de toutes les structures', car, sauf à admettre avec Foucault des *épistémè* séparées, successives et aléatoires, les structures ne peuvent que vivre en système. Or, tant à cause des antinomies reconnues depuis longtemps que pour la raison plus récente des limites de la formalisation, une structure de toutes les structures ne saurait être réalisée»[36].

Ce qui est clair, c'est que le structuralisme élimine l'homme : «L'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage»[37]. N'oublions pas la manière dont, voyant la route ouverte «à l'analyse structurale et comparée des coutumes, des institutions et des conduites sanctionnées par le groupe», et constatant que nous serions alors «en mesure de comprendre certaines analogies fondamentales entre des manifestations de la vie en société, très éloignées en apparence les unes des autres, telles que le langage, l'art, le droit, la religion», Claude Lévi-Strauss conclut :

> Du même coup, enfin, pourrions-nous espérer surmonter un jour l'antinomie entre la culture, qui est chose collective, et les individus qui l'incarnent, puisque, dans cette nouvelle perspective, la prétendue «conscience collective» se réduirait à une expression, au niveau de la pensée et des conduites individuelles, *de certaines des modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit*[38].

[36] *Op. cit.*, pp. 122-123.

[37] M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 397. «L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant : l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments» (*ibid.*). «Bien sûr, ajoute M. Foucault, ce ne sont pas là des affirmations, tout au plus des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre; il faut les laisser en suspens là où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future.(...) Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. (...) L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine» (*op. cit.*, pp. 397-398).

[38] *Op. cit.*, p. 75. Cf. p. 28 : «Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés (...) il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse.»

Sans entreprendre ici une critique du matérialisme de Claude Lévi-Strauss qui, du reste, ne manque pas de confusions et d'ambiguïtés (son rejet de la philosophie le dispensant de les tirer au clair[39]), notons seulement que le structuralisme, s'il s'oppose à la philosophie, a trop tendance à s'ériger lui-même en doctrine.

Identifier la philosophie au structuralisme (ou à une méthode structuraliste), c'est évidemment se mettre dans une situation où il devient impossible de saisir l'être métaphysique; il se ramène à la détermination-structure (statique ou dynamique), où ni la finalité de l'homme (sa destinée), ni sa genèse et sa formation ne peuvent être comprises. Passée au crible du structuralisme, il ne resterait de la métaphysique, être et personne humaine, qu'une sorte d'armature métallique, une épure de type mathématique et un pur rythme.

L'ANTI-METAPHYSIQUE CONTEMPORAINE

La «nouvelle révolution copernicienne de la philosophie»[40], qui s'est produite au sein du Cercle de Vienne entre les années 1920 et 1930, marque la naissance d'une véritable anti-métaphysique. Le positivisme logique (dont, au départ, la réaction violemment anti-métaphysique s'opposait particulièrement au «verbiage» du système hégélien et à «l'attitude cavalière de Hegel vis-à-vis des faits empiriques»[41]), se proposait tout simplement de détruire une fois pour toutes la métaphysique, grâce au fameux «principe de vérification», en vertu duquel n'ont de sens que les propositions que l'on peut soumettre à une vérification empirique et les tautologies logico-mathématiques[42]. Or les proposi-

[39] Voir à ce sujet M. BOURDILLON, *Levi-Strauss and Myth.*

[40] M. LAZEROWITZ, *The Structure of Metaphysics*, p. 24. Voir A.J. AYER et al., *The Revolution in Philosophy.*

[41] W.H. WALSH, *Metaphysics*, p. 14.

[42] Voir à ce sujet *La notion de vérification*. Voir aussi R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, p. 220 : «Dans le domaine de la métaphysique (y compris toute philosophie des valeurs et des normes), l'analyse logique conduit au résultat négatif que les *prétendues propositions de ce domaine sont entièrement dénuées de sens.* Ainsi est atteint le dépassement radical de la métaphysique, dépassement qui n'était pas encore possible à partir des positions anti-métaphysiques antérieures.» Et plus loin : «Notre thèse prétend que les *prétendues* propositions de la métaphysique sont dévoilées par l'analyse logique comme n'étant que des propositions apparentes» (*Scheinsätze*). Carnap se demande si, à côté des propositions fausses, il y en a qui aient un sens en métaphysique; et il répond : «en réalité, le fait est qu'il ne peut pas y

tions métaphysiques ne sont ni des assertions empiriques, ni des tautologies. Selon la formule de Wittgenstein, elles ne sont donc «pas fausses, mais dépourvues de sens. Pour cette raison, nous ne pouvons absolument pas répondre aux questions de ce genre, mais seulement établir qu'elles sont dépourvues de sens», et donc montrer aussi que «les problèmes les plus profonds ne [sont] en somme nullement des problèmes»[43]. Et Carnap décrète en ces termes l'impossibilité de la métaphysique :

> Toute métaphysique qui entend inférer le transcendant au delà de l'expérience, à partir de l'expérience même, est impossible (...) Il n'y a aucune philosophie qui puisse, en tant que théorie, c'est-à-dire en tant que système de propositions possédant des caractères spécifiques, être confrontée aux propositions de la science[44].

Pour Carnap, la métaphysique (qui s'est développée à partir des mythes et n'est qu'un ersatz de la théologie) ne peut être que l'expression d'un sentiment de vie *(Lebensgefühl)* dont l'art serait l'expression adéquate, et que la métaphysique ne peut traduire que de façon inadéquate. En réalité, «les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical»[45].

avoir de propositions métaphysiques qui aient un sens. Cela suit de la tâche que la métaphysique se pose : elle veut trouver et décrire une connaissance (*Erkenntnis*) qui n'est pas accessible à la science empirique» (*art. cit.*, p. 236). Et encore : «Comme la métaphysique ne veut ni énoncer des propositions analytiques, ni entrer dans le domaine des sciences empiriques, elle est obligée ou bien d'utiliser des mots pour lesquels on ne donne pas de critères et qui, par conséquent, sont vides de sens, ou bien d'assembler des mots ayant un sens de telle façon qu'il n'en résulte ni une proposition analytique (ou contradictoire), ni une proposition empirique. Dans les deux cas, nécessairement, il en résulte des propositions apparentes (*Scheinsätze*)» (*ibid*). Cf. AYER, *Language, Truth and Logic*, pp. 5 ss. et 35 ss. Une phrase métaphysique est «une phrase qui a pour but d'exprimer une proposition authentique mais qui, en fait, n'exprime ni une tautologie ni une hypothèse empirique. Et comme les tautologies et les hypothèses empiriques forment la classe entière des propositions ayant un sens, nous sommes en droit de conclure que toutes les assertions métaphysiques sont dépourvues de sens» (*op. cit.*, p. 41).

[43] WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4003; trad. française, p. 46. Dans quelle mesure les critiques de Wittgenstein portent-elles sur la métaphysique dite «thomiste» ? Voir à ce propos la réponse que donne P.J. DWYER, dans *Thomistic First Principles and Wittgenstein's Philosophy of Language.*

[44] R. CARNAP, *Die alte und die neue Logik*, pp. 24-25.

[45] R. CARNAP, *Überwindug der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, p. 240. Ainsi un *Lebensgefühl* harmonique s'exprimera dans un système moniste, mais serait mieux exprimé dans la musique de Mozart; et un *Lebensgefühl* dualiste-héroïque, dans un système dualiste, mais mieux dans la musique de Beethoven (voir *art. cit.*, p. 240). Nietzsche, le métaphysicien qui avait le plus de dons artistiques, ne commet pas la faute de

Dans un ouvrage dont le succès fut très grand, *Language, Truth and Logic* (paru en 1936), Alfred J. Ayer expose avec beaucoup de clarté la manière dont le positivisme «élimine» la métaphysique[46], et il détermine la nature de l'analyse philosophique. Tenant à rassurer ceux dont les sentiments de piété envers les grands philosophes du passé pourraient être offusqués par ses assertions concernant la métaphysique, Ayer précise que «la majorité des 'grands philosophes' du passé n'étaient pas essentiellement métaphysiciens»[47], car la philosophie se distingue de la métaphysique. Cependant, Ayer n'admet pas que la métaphysique, expulsée par lui du domaine de la philosophie, puisse se réfugier dans celui de la poésie. Il est faux, dit-il, que le métaphysicien puisse se ranger parmi les poètes sous prétexte que les uns et les autres énoncent des propositions dépourvues de sens. Car dans la majorité des cas, les phrases des poètes ont effectivement un sens littéral; et si elles n'en ont pas c'est que leur auteur considère cela comme plus apte à produire l'effet artistique qu'il recherche. Par contre, le métaphysicien n'a pas l'*intention* de dire des choses dépourvues de sens; il le fait parce qu'il se laisse abuser par la grammaire, ou parce qu'il commet des erreurs de raisonnement. Enfin, tout en reconnaissant que «certains passages métaphysiques sont l'œuvre d'un authentique sentiment mystique», Ayer estime que la distinction entre une métaphysique produite par des erreurs de grammaire et une métaphysique produite par un mystique n'a pas grande importance : «ce qui nous importe, c'est de réaliser que même les propos du métaphysicien qui essaie d'exposer une vision sont littéralement dépourvus de sens; de sorte que nous pouvons poursuivre nos recherches philosophiques en tenant aussi peu compte d'eux que de ce type encore moins glorieux de métaphysique, qui provient d'une impuissance à comprendre le fonctionnement de notre langage»[48].

A l'essor du Cercle de Vienne, et à son extraordinaire succès en matière de destruction de la métaphysique (principalement pendant les

mélanger les domaines : une grande partie de son œuvre a un contenu empirique (analyses historiques ou psychologiques). Là où il exprime le plus sa métaphysique et sa morale, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il recourt ouvertement à l'art, à la poésie (cf. *art. cit.*, p. 241).

[46] Voir *Language, Truth and Logic*, ch. I. Voir aussi l'article paru deux ans auparavant sous le titre *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics.* Depuis, la position d'A.J. Ayer s'est quelque peu modifiée.

[47] *Op. cit.*, p. 41.

[48] *Language, Truth and Logic*, p. 45. Voir aussi *Metaphysics and Common Sense.*

années qui ont précédé et suivi immédiatement la dernière guerre)[49], succède la philosophie analytique. Elle ne défend pas la cause de la science au même titre que les positivistes logiques, mais au départ elle n'est guère moins hostile à la métaphysique qu'elle rejette, non plus au nom de l'empirisme, mais au nom du sens commun (sous l'influence de G.E. Moore et de sa *Défense du sens commun*[50]). Toutefois, dépassant l'étroit critère de vérification imposé par les positivistes logiques, la philosophie d'Oxford admet que le langage métaphysique (qui, selon le principe de vérification, ne peut être ni vrai ni faux) puisse être l'objet de son analyse. On va même jusqu'à admettre que la métaphysique puisse être utile à la formation de nouvelles hypothèses : «ce qui commence comme métaphysique peut finir comme science»[51]. L'analyse tendrait même à devenir «instrument de justification» de la métaphysique[52]. De fait, certains prétendent l'utiliser pour résoudre des problèmes métaphysiques[53].

Sans entrer ici dans les divers courants de la philosophie analytique, rappelons seulement que le «second» Wittgenstein, s'il n'estime plus que tous les problèmes philosophiques sont définitivement résolus, n'en présente pas moins la philosophie comme une «thérapie», destinée à guérir l'intelligence de ses problèmes : «En philosophie, une question se traite comme une maladie»[54]. Et si, déclare-t-il, les analystes aspirent

[49] Cf. W.H. WALSH, *op. cit.*, p. 15. W.H. Walsh reconnaît que «les polémiques antimétaphysiques des positivistes étaient menées *in vacuo*, c'est-à-dire sans référence à des écrits métaphysiques particuliers» (*op. cit.*, p. 18; voir, *loc. cit.*, la position de W.H. Walsh lui-même). Concernant le Cercle de Vienne et son histoire, voir D. ANTISERI, *Foi sans métaphysique ni théologie*, qui donne de nombreux renseignements bibliographiques.

[50] Voir W.H. WALSH, *op. cit.*, pp. 113 ss. Sur la philosophie analytique, voir J. O. URMSON, *Philosophical Analysis ; Histoire de l'analyse ;* J. HOSPERS, *An Introduction to Philosophical Analysis ;* B. WILLIAMS and A. MONTEFIORE, *British Analytical Philosophy*.
Voir aussi D. ANTISERI, *op. cit.* Voir d'autre part G.R. BACCHIN, *Su le implicazione teoretiche della struttura formale*, pp. 22-27 : Analisi linguistica ed antimetafisica. – Le rejet de la métaphysique au nom du sens commun n'est pas une nouveauté : un Berkeley bannissait déjà la métaphysique pour rappeler les hommes au sens commun : cf. *Philosophical Commentaries* (Commonplace Book), n° 751, Works I, p. 91 : «Mem. To be eternally banishing Metaphysics etc. and recalling Men to Common Sense.»

[51] P.F. STRAWSON, *Construction and Analysis*, in The Revolution in Philosophy, p. 110 110.

[52] J. OHANA, *L'analyse philosophique et la métaphysique*, p. 82.

[53] Voir par exemple M.R. AYERS, *The Refutation of Determinism*.

[54] *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, p. 214 (*Philosophische Untersuchungen*, § 255) et p. 169 (§ 133). Voir G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein*, pp. 314 ss.

«à une clarté absolue», cela «signifie seulement que les problèmes philosophiques devraient disparaître absolument»[55].

Quant à Karl Popper, estimant qu'il est difficile de soutenir que la métaphysique est totalement dépourvue de sens (puisque la plus grande partie de nos théories scientifiques tirent leur origine de mythes[56]), il propose, comme critère de démarcation entre la science et la métaphysique, le «critère de falsificabilité» (ou «réfutabilité»). En vertu de ce critère, ne sera considéré comme scientifique qu'un système dont les assertions peuvent recevoir un démenti de l'observation[57]. Toute proposition non falsifiable sera considérée comme non scientifique. Or les propositions métaphysiques ne sont pas falsifiables : elles sont donc dépourvues de contenu empirique.

Etant donné l'influence très grande de la philosophie analytique sur nombre de théologiens actuels, nous aurons ultérieurement à revenir sur cette question[58]. Rappelons simplement, pour terminer, la réaction de Russell devant une certaine forme d'analyse linguistique. Non qu'il se fasse le défenseur de la métaphysique, qu'il considère comme un moyen «d'oublier le monde et ses maux», comme la recherche d'un réconfort qui « a produit (...) quantité de raisonnements fallacieux et de malhonnêtetés intellectuelles»[59]; mais, n'ayant jamais accepté le principe de vérification tel que l'énonçaient les positivistes logiques (ayant, autrement dit, refusé de ramener la signification d'une proposition portant sur des faits à son mode de vérification[60]), et reprochant à Wittgenstein d'avoir voulu se débarrasser de toute pensée «sérieuse», Russell a raillé le type d'analyse linguistique qui «peut au mieux rendre de médiocres services aux lexicographes, et n'est au pire qu'un futile motif de bavardage» (*an idle tea-table amusement*)[61]. Car le langage demeure, pour Russell, un instrument devant servir à une certaine compréhension du monde. Evoquant l'horloge de son enfance, dont il

[55] L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 169 (§ 133).

[56] Voir *The Demarcation between Science and Metaphysics*, in Conjectures and Refutations, p. 257.

[57] Voir *op. cit.*, p. 256; cf. *The Logic of Scientific Discovery*, §§ 6 et 7, pp.40-44; §§ 21 et 22, pp. 84-87.

[58] Nous y reviendrons en particulier dans le vol. III de notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, à propos du problème de Dieu.

[59] Voir *Why I am not a Christian*, pp. 81-83.

[60] Voir *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, p. 465; *An Inquiry into Meaning and Truth*, pp. 175 et 308-309.

[61] *My Philosophical Development*, p. 217.

avait observé qu'elle allait beaucoup plus vite lorsqu'on lui enlevait son balancier, il écrit, non sans humour :

> Si une horloge est avant tout faite pour marcher, alors l'horloge avait tout avantage à ne plus avoir de balancier. A la vérité, elle ne pouvait plus dire l'heure, mais cela n'avait pas d'importance, si l'on pouvait se rendre indifférent à l'écoulement du temps. La philosophie linguistique, qui se soucie seulement du langage et non du monde, est comme l'enfant qui préférait l'horloge sans balancier parce que, bien qu'elle cessât de dire l'heure, elle marchait plus aisément qu'auparavant, et à une allure plus excitante»[62].

Et contre les «philosophes modernes qui soutiennent que nous connaissons beaucoup de choses concernant le langage, mais rien sur autre chose», Russell déclare que «l'agnosticisme métaphysique complet est incompatible avec le maintien des propositions linguistiques (...); le langage est un phénomène empirique comme un autre, et (...) un homme qui est métaphysiquement agnostique doit nier qu'il connaisse lorsqu'il utilise un mot»[63].

IV. La métaphysique et son enracinement dans la vie religieuse et mystique

METAPHYSIQUE ET MYSTIQUE

La philosophie de Plotin est bien une sorte de mystique qui doit nous mettre en contact immédiat avec l'Un. Progressivement, l'âme, en se recueillant, se libère des distractions qui proviennent de son union au corps et redécouvre son origine divine. Elle saisit sa connaturalité avec l'esprit (le νοῦς) et, plus profondément encore, avec l'Un. La connaturalité avec le νοῦς réclame sa contemplation. La connaturalité

[62] *Introduction* à l'ouvrage de E. GELLNER, *Words and Things*, p. 15. E. Gellner montre comment la philosophie linguistique traite la pensée véritable comme une maladie et la pensée morte comme un paradigme de la santé.

[63] *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 347. Voir aussi *Why I am not A Christian*, p. 141 : «Je ne soutiens pas du tout qu'en général la métaphysique n'ait pas de signification. Je prétends que certains termes particuliers sont dépourvus de signification — non sur une base générale, mais simplement parce que je n'ai pas pu trouver à ces termes particuliers une interprétation. Ce n'est pas un dogme général — c'est une chose particulière.»

avec l'Un exige de l'âme de dépasser ce domaine de l'être intelligible et d'entrer en contact silencieux avec l'Un. Pour Plotin, la métaphysique est en réalité une mystique, la vie d'union à l'Un[1].

Dans une perspective différente, et pourtant assez proche, la métaphysique bergsonienne de l'élan vital demande, en définitive, de s'achever en mystique. Cette métaphysique, qui a pour objet l'esprit et pour méthode l'intuition[2], n'implique-t-elle pas une confusion entre connaissance métaphysique et connaissance mystique ? Rappelons le passage bien connu de l'*Introduction à la métaphysique* :

> S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles*[3].

[1] Elle est bien au delà de la connaissance qui, elle, est toujours déterminée par l'intelligibilité de l'être et qui implique toujours, par le fait même, un certain dualisme. Il faut donc dépasser l'être et la connaissance pour entrer dans cette vie d'union avec l'Un. N'y a-t-il pas quelque chose de semblable chez Heidegger ? Pour Heidegger en effet, il faut dépasser la connaissance conceptuelle des étants afin de découvrir le fondement de l'ontologie, autrement dit «penser l'être». Au delà de la connaissance intellectuelle de l'étant, il y a ce «penser l'être» qui est au delà de l'analyse, et qui est unité. Des deux côtés il y a dépassement de la métaphysique dans une mystique. La différence est que pour Plotin l'Un est divin, il est Dieu; alors que l'Etre de Heidegger ne l'est pas (s'il l'était il serait, selon Heidegger, un étant). L'Etre est présence, mais présence au delà de toute détermination. Nous avons donc d'un côté une mystique religieuse réclamant l'union avec l'Un-Dieu, et de l'autre une ontologie des profondeurs qui se perd dans l'Indéterminé, l'Etre-Néant.

[2] Cf. *La pensée et le mouvant* (De la position des problèmes) pp. 1277-1278 : «Nous assignons donc à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition. Par là nous distinguons nettement la métaphysique de la science.»

[3] *Op. cit.* (Introduction à la métaphysique), p. 1396. Cf. p. 1422 : «la métaphysique, qui ne vise à aucune application, pourra et le plus souvent devra s'abstenir de convertir l'intuition en symbole.» Voir aussi pp. 1401, 1415-1416. — On voit dès lors la différence qui séparera la métaphysique bergsonienne de la métaphysique whiteheadienne. Si, pour Whitehead, la philosophie est apparentée à la poésie et cherche comme elle la vérité dans les présupposés du langage plutôt que dans ses affirmations explicites (cf. *Modes of Thought*, Préface, p. vii et p. 68), si elle est intuitive et «mystique» en ce sens qu'elle pénètre immédiatement dans des profondeurs encore inexprimées (cf. *op. cit.*, p. 237), elle a pour but, en définitive, de «rationaliser le mysticisme : non pas en donnant des explications qui le font évanouir, mais en introduisant de nouvelles caractérisations verbales, rationnellement coordonnées» (*ibid.*). Aussi la philosophie doit-elle, pour Whitehead, s'allier aux modèles mathématiques comme la poésie s'allie au mètre (cf. *op. cit.*, p. 238).

Bergson, du reste, affirme très explicitement qu'il considère la mystique (indépendamment de toute révélation, de toute foi en un dogme) comme un procédé de recherche philosophique; il estime même que c'est cela qu'il a à apporter à la philosophie. Jacques Chevalier, dans ses *Entretiens*, rapporte ces propos significatifs de l'auteur des *Deux Sources* :

> Mon livre [*Les deux sources*] est (...) un livre de philosophie. Il est entendu que, pendant que je l'écris, je n'admets d'autre source de vérité que l'expérience et le raisonnement. Dans ces conditions, je viens montrer aux philosophes qu'il existe une certaine expérience, dite mystique, à laquelle ils doivent, *en tant que philosophes*, faire appel, ou dont ils doivent tout au moins tenir compte. Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique *en philosophie* comme procédé de recherche philosophique [4].

On comprend bien, certes, que la métaphysique-sagesse demande à s'achever en contemplation, et donc à s'élever au-dessus de l'analyse, dans le silence; mais cela ne veut pas dire que la métaphysique de l'être doive être immédiatement intuitive et mystique, dans un refus de toute analyse. La métaphysique de l'être est trop profondément naturelle, elle s'enracine trop profondément dans notre intelligence humaine, pour ne pas être une connaissance intellectuelle qui, partant de l'expérience, réclame des analyses et des inductions; cela n'empêche pas qu'elle soit «divine» et qu'elle exige de s'achever dans la contemplation. Nous touchons ici à la question de la méthode propre de la métaphysique. Elle n'est ni intuitive et mystique, ni dialectique.

[4] J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 152. Bergson souligne qu'en adoptant la mystique comme procédé de recherche *philosophique*, le philosophe se doit de ne tenir aucun compte des données de la Révélation : «Je suis tenu de démontrer qu'il n'y a pas solidarité entre l'acceptation de cette méthode de recherche et la foi à un dogme quel qu'il soit. Et le seul moyen de le montrer est de supposer un instant le dogme aboli, et de constater que la méthode conserve toute sa valeur, toute sa force» (*ibid.*; cf. p. 158). Voir d'autre part Ed. MOROT-SIR, *Philosophie et mystique*, en particulier p. 181 : «Si le mot 'métaphysique' a un sens, il indique un dépassement de la réflexion engagée dans la compréhension du réel, il suppose une référence à un donné qui n'est plus l'objet habituel de la connaissance, et ainsi un certain mode d'existence qui échappe à la situation de l'homme comme centre de perception et d'action. (...) La vie métaphysique commencera donc par la négation de la valeur du contact sensible et cette négation sera le signe d'un passage à une nouvelle manière d'être. La légitimité de la métaphysique est en conséquence subordonnée à la possibilité d'un contact extra-sensible. Or, parmi toutes les démarches humaines, seule la vie mystique se présente comme une rupture radicale avec le monde de la perception et de l'action. Elle est recherche, puis découverte, d'un contact avec l'absolu. Nous nous croyons ainsi autorisé à lier le sort de la métaphysique à celui de l'expérience mystique. Une métaphysique authentique est une préparation à cette expérience, en même temps qu'une réflexion analytique sur sa situation.» Dans une autre perspective, voir la position de Jaspers, notamment dans l'*Introduction à la philosophie*, pp. 39-40.

METAPHYSIQUE ET MYTHE

Le problème des liens entre la pensée philosophique et la pensée poétique a été chez les Grecs un très grand problème et, à notre époque, il est de nouveau à l'ordre du jour. Parallèlement à ce problème, il y a celui du mythe et du λόγος. On sait comment Heidegger en parle :

> Mythe veut dire : la parole disante. Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire apparaître le paraître et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Epiphanie. Μῦθος c'est, dans son dire, ce qui est : c'est, dans le dévoilement de sa requête, ce qui paraît. Μῦθος est la requête qui touche tout l'être de l'homme à l'avance et radicalement, la requête qui nous fait penser à l'étant qui paraît, qui est. Λόγος dit la même chose. Μῦθος et Λόγος n'entrent aucunement, comme le tout-venant de l'histoire de la philosophie le croit, dans une opposition due à la philosophie elle-même; et précisément les premiers penseurs parmi les Grecs (Parménide, fragment 8) emploient Μῦθος et Λόγος dans le même sens. Μῦθος et Λόγος ne s'écartent l'un de l'autre et ne s'opposent l'un à l'autre, que là où ni Μῦθος ni Λόγος ne peuvent garder leur être primitif. C'est ce qui est déjà accompli dans Platon. C'est un préjugé de l'histoire et de la philologie, hérité du rationalisme moderne sur la base du platonisme, que de croire que le Μῦθος ait été détruit par le Λόγος. Le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que Dieu se retire [5].

S'il est vrai de dire que le religieux ne peut être détruit par la logique, il faut cependant reconnaître que l'histoire de la philosophie occidentale a manifesté l'emprise progressive du λόγος sur le mythe, ou plus exactement de l'expression intelligible et rationnelle sur l'expression symbolique et mythique [6]. Et l'on peut se demander si, le λόγος métaphysique ayant été critiqué par Kant avec tant de force, la seule

[5] *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 29.
[6] Cf. ci-dessous, note 30.

chance que la métaphysique a de survivre n'est pas de retourner à sa source initiale, le mythe, en redevenant poétique. Ne serait-ce pas la manière la plus radicale d'éviter la domination ou la rivalité de la pensée scientifique ?

Si la poésie mythique d'Homère et d'Hésiode, ainsi que celle des autres grands poètes grecs, a formé le berceau de notre pensée philosophique occidentale, il n'est pas étonnant que cette pensée philosophique, lorsqu'elle perd de sa vitalité – et surtout si elle est à son déclin – soit terriblement tentée de revenir à la pensée mythique. Il faut bien saisir le caractère de cette séduction qui s'exerce actuellement, saisir ce qui, en elle, est tentation, mais ce qui peut être aussi rajeunissement.

Dès que l'on parle de μῦθος et de λόγος, on pense à la philosophie de Platon, inséparable du mythe. Proclus, pour magnifier Platon, n'hésite pas à le considérer comme un autre Homère[7]. Mais la diversité des mythes auxquels il a recours rend difficile à définir les liens entre le mythe et le λόγος.

Le premier mythe qui apparaisse dans les dialogues est mis dans la bouche de Protagoras lui-même. Ce n'est pas Socrate qui s'en sert mais Protagoras, pour enseigner Socrate, à qui il fait choisir la manière dont il veut être enseigné. Socrate, en effet, lui ayant demandé de lui démontrer que la vertu peut s'enseigner, Protagoras propose :

> voulez-vous que je vous présente [cette démonstration], vieillard parlant à des jeunes gens, sous la forme d'un mythe, ou sous celle d'un discours explicatif ?[8]

Et comme Socrate lui laisse le choix, Protagoras reprend : «il me semble qu'un mythe sera plus agréable». C'est alors qu'il expose le mythe de la naissance des mortels, en vue de montrer que si les hommes ont reçu diversement les arts, ils ont tous reçu leur part de justice et de prudence[9].

Le discours mythique est donc présenté par Protagoras comme un discours plus agréable, qu'il distingue d'un discours explicatif; le mythe n'est pas exclu de la recherche de la vérité; il est une manière plus agréable de l'exercer.

[7] Voir PROCLUS, *Commentaire sur la République*, I, VIe dissertation, p. 191. Platon «est un autre Homère non seulement quand il est inspiré et compose des mythes, mais encore quand il fait le philosophe et l'orateur.»

[8] *Protagoras*, 320 c.

[9] *Op. cit.*, 322 d.

Dans le *Gorgias*, c'est Socrate lui-même qui va se servir d'un tel discours. Après avoir affirmé que le simple fait de mourir n'a rien en soi d'effrayant, sauf pour le dernier des insensés et des lâches, car ce que l'on redoute dans la mort, c'est d'être coupable (puisque si l'âme descend chez Hadès chargée de crimes, son malheur est extrême), Socrate ajoute : «si tu le désires, je suis prêt à te faire un discours (λόγος) qui te le montrera»[10]. Et il commence son récit en disant : «Ecoute donc, comme on dit, un très beau discours, que tu prendras peut-être pour un mythe; mais moi je pense que c'est un λόγος, et je te donne comme vrai ce dont je vais te parler»[11]. Cela est net : ce que les autres pensent être un mythe, lui le considère comme un véritable λόγος, disant la vérité. La beauté et la vérité s'unissent dans ce λόγος où il s'agit de montrer comment Zeus modifie la loi que les dieux pratiquaient, au temps de Cronos, à l'égard des hommes. Leur jugement étant mal rendu, Zeus en change la procédure; Socrate conclut : «voilà ce que j'ai entendu, et je crois que c'est la vérité»[12].

Ce mythe est considéré comme un λόγος reçu d'une tradition, d'une inspiration, et Platon l'accepte comme vrai, tout en admettant que d'autres puissent ne pas le reconnaître comme tel. Le λόγος dialectique s'impose par lui-même à tous ceux qui l'écoutent – c'est là sa supériorité – tandis que ce λόγος apparenté au mythe semble dépendre d'une tradition religieuse, d'une inspiration qui ne s'impose pas de la même manière. Dans le *Ménon*, du reste, Platon ne parle plus de mythe dans son argumentation contre le discours sophistique; toutefois il reconnaît : «J'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines [dire] des choses vraies à mon avis, et belles»[13]. Et il précise : «Ce sont des prêtres et des prêtresses ayant à cœur de pouvoir rendre raison des fonctions qu'ils remplissent; c'est Pindare encore, et d'autres poètes en grand nombre, tous ceux qui sont vraiment divins»[14]. Voici ce qu'ils disent :

> l'âme de l'homme est immortelle, et tantôt elle sort de la vie, ce qu'on appelle mourir, tantôt elle y rentre de nouveau, mais elle n'est jamais détruite (...). Ainsi l'âme, immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toutes choses, et sur la terre et dans l'Hadès, ne peut manquer d'avoir tout appris[15].

[10] *Gorgias*, 522 e.

[11] *Op. cit.*, 523 a.

[12] Voir *op. cit.*, 523 b - 524 b.

[13] *Ménon*, 81 a.

[14] *Op. cit.*, 81 b.

[15] *Op. cit.*, 81 b-c.

C'est pourquoi l'homme peut, à partir d'un souvenir, retrouver toutes choses, si du moins il est courageux et tenace dans la recherche, car la recherche et le savoir sont réminiscence[16].

Platon a reçu cette tradition qui l'a inspiré et qui lui permet d'affirmer l'immortalité de l'âme et la réminiscence, vérités qui fondent bien toute sa philosophie. Celle-ci possède donc un enracinement qui est au delà du λόγος purement dialectique. Le λόγος philosophique ne s'oppose pas à ce qui est reçu de cette manière. Cela est justifié dans le *Phédon*, lorsqu'il est montré comment Socrate est un merveilleux poète :

> y a-t-il plus haute musique que la philosophie, et n'est-ce pas là ce que, moi, je fais ? (...) ma première composition a été pour le Dieu dont se présentait la fête votive. Puis, après avoir servi le Dieu, je me dis qu'un poète devait, pour être vraiment poète, prendre pour matière des mythes et non des discours rationnels (ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους), et aussi que la mythologie n'était pas mon fait ! C'est pour cela justement que les mythes à ma portée, ces fables d'Esope que je savais par cœur, ce sont ceux-là que j'ai pris pour matière, au hasard de la rencontre[17].

Voilà qui est clair : Socrate, poète, est faiseur de mythes, mais humblement il prétend se servir de fables déjà existantes et qu'il connaît par cœur. Ces fables ne sont pas des mythes, mais elles sont toutes proches du mythe et peuvent aisément en fonder. Ne retrouve-t-on pas là l'ironie de Socrate ? Il cache son inspiration derrière les fables d'Esope !

Toujours d'après le *Phédon*, Socrate, avant de mourir, nous communique dans un mythe ce qu'il croit concernant ce passage que réalise la mort. Il précise que ce qu'il dit, c'est ce qu'il a entendu[18]; et il reconnaît que c'est sans doute à celui qui est tout près d'entreprendre ce voyage qu'il sied de dire, dans un mythe, ce qu'il croit qu'est ce voyage[19] : «j'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit du reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants»[20]. «C'est donc réellement que nos âmes à nous existeront dans les demeures d'Hadès»[21]. Ici, très nettement, le λόγος rejoint le mythe : «L'âme en effet n'a rien de plus avec elle, quand elle se rend chez Hadès, que sa formation morale et son régime de vie, dont justement, selon la tradition, c'est ce qui sert ou nuit le plus à un trépassé dès le début de la route qui le conduit là-bas»[22].

[16] *Op. cit.*, 81 d.
[17] *Phédon*, 61 a-b.
[18] *Op. cit.*, 61 d.
[19] *Op. cit.*, 61 e.
[20] *Op. cit.*, 63 c; voir 67 c et 70 c où, à propos de l'Hadès, Socrate rappelle encore l'«antique tradition».
[21] *Op. cit.*, 107 a.

Si le mythe fait appel à l'inspiration divine, au délire qui est un don divin[23], le mythe permet aussi de rester plus proche des hommes, car il se sert d'images. Dans le *Phèdre*, où le caractère divin du délire est bien mis en lumière, Platon, lorsqu'il veut présenter l'idée de l'âme, précise que «la caractériser, c'est l'affaire d'une exposition entièrement, absolument divine et fort étendue», mais qu'«en donner une image (ἔοικεν), c'est humain et de moindre étendue»[24]. C'est cette seconde méthode qu'il choisit : «Cette image est celle de je ne sais quelle force active naturelle, qui unit un attelage et un cocher, soutenus par des ailes»[25]. Et plus loin, il reconnaîtra qu'il s'agit bien d'un mythe[26].

Nous ne pouvons poursuivre ici cette enquête sur la philosophie de Platon; elle est, du reste, suffisamment éloquente. Notons cependant encore qu'au livre III de la *République*, traitant de l'éducation des Gardiens, Platon a recours au mythe : «comme dans un mythe, [nous,] disant le mythe et agissant librement, nous formions par le λόγος ces

[22] *Op. cit.*, 107 d. Il est parlé ici de μέγιστα λέγεται, mais le terme μῦθος n'est pas employé. On pourrait faire des remarques semblables concernant le *Banquet*, où Socrate expose le λόγος περὶ τοῦ Ἔρωτος en soulignant que c'est celui qu'il a entendu une fois d'une femme de Mantinée, Diotime, laquelle était σοφὴ sur ce sujet et sur bien d'autres. En communiquant ce qu'il a entendu, Socrate veut dire ce qu'est l'amour, sa qualité et ses œuvres. Cette femme, Diotime, était nécessairement possédée par un «démon», celui de l'amour. Socrate expose aussi la naissance de l'amour, sans dire qu'il s'agit d'un mythe. Au terme de son discours il déclare que l'amour porte sur l'immortalité, et cette conclusion se présente comme une nécessité provenant du λόγος (*Banquet*, 207 a; cf. 206 d : la beauté est, pour la γένεσις, Μοῖρα et Εἰλείθυια).
[23] *Phèdre*, 244 a et 259 b. La μανία est un don des dieux supérieur à la σωφροσύνη dont les hommes sont les auteurs.
[24] *Op. cit.*, 246 a.
[25] *Ibid.*
[26] *Op. cit.*, 253 c : «Et dans le commencement de ce mythe nous avons distingué dans chaque âme trois sortes de choses...» Ce que nous appelons le «mythe des cigales», Platon ne l'appelle pas mythe (voir 259 b ss.). Mais à propos du mythe de l'origine de l'écriture, Platon parle de ce qu'il a entendu des anciens (274 c) et affirme que ce qu'ils possèdent est vrai. «Si nous pouvions par nous-mêmes le découvrir, est-ce qu'en vérité nous nous soucierions encore de ce qu'a cru l'humanité ?» (*loc. cit.*). Cette remarque est très intéressante, car elle montre bien comment Platon reconnaît la valeur de la tradition en philosophie. Et devant l'admiration de Phèdre qui déclare que Socrate a une extraordinaire facilité pour faire des λόγοι (275 b : λογοὺς ποιεῖς), Socrate, de nouveau, souligne que «c'était une tradition, dans le sanctuaire de Zeus à Dodone, que d'un chêne étaient issues les premières révélations divinatoires» (*loc. cit.*).

hommes»[27]. Platon parle alors des mythes d'Homère, qu'il faut purifier pour les utiliser en éducation [28]; car on doit commencer l'éducation des enfants en leur disant des mythes [29]. C'est pourquoi il faut veiller aux faiseurs de mythes (μυθοποιοῖς), afin d'être sûrs qu'ils ne créeront que des mythes capables d'édifier les jeunes.

Il est clair que la philosophie de Platon ne peut en aucune manière se séparer du mythe. Le λόγος naît du mythe et se fonde sur lui, il se développe en lui et se sert de lui. Le mythe permet à la philosophie de Platon d'assumer les traditions religieuses et d'expliquer la destinée de l'âme immortelle.

Aristote reconnaît que le philosophe est «ami des mythes». Il reconnaît que la pensée poétique est plus proche de la philosophie que de l'histoire [30]. Mais il est évident que sa philosophie est beaucoup plus indépendante du mythe religieux que celle de Platon.

Avec Proclus est donnée une nouvelle interprétation du mythe. D'une part il précise que «les mythes, s'ils ne veulent pas manquer entièrement la vérité propre aux Etres, [doivent ressembler] de quelque façon aux réalités dont ils tentent, par des écrans visibles, de cacher la doctrine»[31]; d'autre part il considère que les mythes doivent cacher le mystère : c'est «leur excellence la plus remarquable, de ne révéler aux profanes aucune des réalités vraies, mais de présenter seulement de vagues traces de l'entière mystagogie aux gens naturellement capables de se laisser conduire, à partir de ces traces, jusqu'à la contemplation inaccessible au vulgaire»[32].

Pour Platon, le mythe conduit au λόγος. Pour Proclus, le mythe doit aussi cacher le mystère. Il faut distinguer «la vérité inhérente aux mythes» de «l'aspect visible des fictions mythiques»[33]. C'est pourquoi il

[27] *République*, III, 376 e. Voir également 415 a.

[28] Voir *op. cit.*, 386 b.

[29] *Op. cit.*, 377 b-c.

[30] Voir *Poétique*, IX, 1451 b 5. Aristote n'est-il pas le premier, dans l'histoire de la philosophie occidentale, qui nous montre la victoire du λόγος métaphysique sur le mythe – cela grâce à l'importance qu'il accorde à l'expérience et à l'induction, qui enracinent sa connaissance philosophique immédiatement dans la réalité, et la libèrent de la tradition communiquée à travers les mythes ?

[31] PROCLUS, *op. cit.*, I, VIe diss., p. 91.

[32] *Op. cit.*, p. 92; cf. p. 103 : grâce aux mythes, les poètes «ont rendu invisible au vulgaire leurs pensées secrètes sur les dieux»; et p. 106, à propos des genres divins : «les mythes, celant la vérité, disent que, de quelque manière, ces genres se font mutuellement la guerre.»

[33] *Op. cit.*, p. 92.

ne faut pas agir comme ceux qui, «au lieu de purifier leur intelligence, s'arrêtent en leurs cogitations à l'imaginaire et au figuratif»; ils «usent mal des mythes» – mais ce n'est pas la faute des mythes [34].

Pour bien comprendre le jugement de Platon sur Homère, il faut savoir distinguer les différents «desseins» des mythes : d'une part ceux qui sont éducatifs, d'autre part «ceux qui sont plus divinement inspirés et qui ont regard au Tout plus qu'à la disposition d'âme des auditeurs»[35]. Il est évident que les mythes d'Homère et d'Hésiode ne contribuent pas à l'éducation ni ne conviennent aux jeunes, mais ils sont conséquents à la nature du Tout et à l'ordre des êtres, et «ils lient aux Etres mêmes réellement existants ceux qui peuvent s'élever à la contemplation des réalités divines»[36]. Proclus en arrive à préciser que la mythologie comporte deux branches : l'une visant à la droite formation des jeunes, l'autre à l'évocation hiératique et symbolique du divin [37]. Les mythes éducatifs «relient aux choses divines par la ressemblance des symboles»; les mythes qui s'adressent à un état d'âme plus inspiré «conjoignent par la seule analogie les dernières réalités aux toutes premières»[38].

Cette interprétation de Proclus montre très explicitement ce qui était déjà exprimé chez Platon : comment les mythes s'insèrent dans la vie humaine. Au point de départ, ils sont indispensables à l'éducation, et au terme ils sont nécessaires pour unir l'homme à ce qu'il y a de plus secret dans le divin. Si les premiers sont davantage l'œuvre de l'homme, les derniers sont le fruit d'une inspiration. Les uns conduisent au λόγος, les autres cachent aux profanes le secret du mystère divin et le communiquent aux contemplatifs-mystiques.

[34] *Op. cit.*, pp. 92-93.

[35] *Op. cit.*, p. 94. Proclus explique alors que les «pères de la mythologie (...), conséquemment à la Nature et à la procession des êtres dans leur apparition sous forme visible et figurative, imitent la qualité suréminente des modèles en façonnant des copies du Divin produites au moyen des expressions les plus opposées au Divin et qui s'en éloignent le plus, ils montrent par la contre-raison ce qui est plus divin que toute raison, par les objets présentés aux yeux comme laids ce qui transcende en simplicité toute beauté partielle : et ainsi, en toute probabilité, ils nous font ressouvenir de la suréminence transcendante des dieux (*op. cit.*, pp. 94-95). Les «pères» de ces mythes, dit-il encore, «ont produit le revêtement visible des mythes et leur aspect figuratif comme un analogue des classes les plus basses, de celles qui président sur les états de vie les plus extrêmes et les plus enfoncés dans la matière, mais ont livré le noyau caché et inconnaissable au vulgaire, comme une révélation, pour ceux qui aspirent à contempler les Etres, de l'essence transcendante des dieux cachée dans un secret inviolable (ἐν ἀβάτοις)» (*op. cit.*, p. 95).

[36] *Op. cit.*, p. 94.

[37] *Op. cit.*, p. 101.

[38] *Op. cit.*, p. 100.

Dans cette perspective, on peut dire que la philosophie s'éveille grâce aux mythes éducatifs et qu'elle s'achève dans les mythes mystiques. On comprend alors comment le rationalisme philosophique a coupé la philosophie de sa source et l'a empêchée d'atteindre sa fin et de s'y reposer. C'est ce que Heidegger a si profondément ressenti.

L'intérêt nouveau porté au mythe et au symbole dans les préoccupations philosophiques actuelles est lié à tout un effort de réflexion sur le langage, ainsi qu'au développement des études d'ethnologie religieuse – réflexions et études dans lesquelles nous n'entrerons pas ici [39]; nous nous référerons simplement à l'analyse philosophique que Paul Ricœur donne du mythe, notamment dans *Finitude et culpabilité*. Paul Ricœur rappelle tout d'abord que si les symboles sont des signes, tout signe n'est pas symbole; car, à la différence du signe, le symbole a une signification double : il présente une intentionalité première ou littérale, sur laquelle s'édifie une seconde intentionalité qui vise une certaine situation de l'homme. C'est ce qui explique son opacité [40].

Le sens symbolique est donc

> constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogue [41].
>
> A la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude [42].

En ce sens on pourra dire que le symbole est «donnant», parce qu'il est «une intentionnalité primaire qui donne analogiquement le sens second»[43].

[39] Voir notamment les Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française : *Le langage*. MIRCEA ELIADE, *Aspects du mythe; Le mythe de l'éternel retour; Traité d'histoire des religions; Mythologie de notre temps; Myth and Reality; Significations du mythe*. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, ch. XI : La structure des mythes; *La pensée sauvage*, etc. Pour Lévi-Strauss, «le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements : 'odds and ends', dirait l'Anglais, ou, en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société» (*La pensée sauvage*, pp. 32-33).

[40] *Finitude et culpabilité*, II : La symbolique du mal, p. 22. Voir à ce sujet L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, p. 116. Nous reviendrons sur cette question en étudiant la critique de la connaissance.

[41] *Finitude et culpabilité*, II, *loc. cit.*

[42] *Ibid.*

[43] *Op. cit.*, p. 23.

Pour mieux saisir ce qu'est le symbole, il faut bien le distinguer de l'allégorie. L'allégorie réclame une traduction, elle est herméneutique, et «une fois la traduction faite on peut laisser tomber l'allégorie désormais inutile»[44]; tandis que le symbole précède l'herméneutique et il évoque son sens en trans-parence, non par tra-duction [45].

Dans un article plus récent, Paul Ricœur précise que tout symbole présente une «ouverture ontologique»[46]. Il «nous présente à l'état sauvage le mot en proie à son référent»[47]. C'est pourquoi Paul Ricœur pourra dire que le symbole est une parole «qui opère quelque chose en relation avec l'Etre»[48]. L'efficacité du symbole est précisément de réunifier l'homme intérieur et de coordonner l'homme et le tout. Cette action unitive est vraiment le génie du symbole : il met ensemble, il relie, il fait l'union avec ce qu'il signifie [49].

Pour Paul Ricœur, il faut dépasser la simple rhétorique et la métaphore et considérer le symbole «au plan où la Parole opère ce qu'elle dit et conjoint impérativement ce qu'elle désigne comme un»[50].

Enfin, il faut préciser que si tout mythe implique un symbole, on ne peut pas dire que tout symbole soit un mythe. Le symbole est plus radical que le mythe. Celui-ci est «un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique»[51].

Paul Ricœur souligne la situation privilégiée de l'homme moderne à l'égard du mythe : «en un sens lui seul peut reconnaître le mythe comme mythe, parce que lui seul a atteint le point où histoire et mythe se séparent». Et cette «crise» à partir de laquelle mythe et histoire se dissocient, peut signifier la perte de la dimension mythique, car le temps du mythe ne peut plus être coordonné au temps des événements «historiques», ni l'espace du mythe aux lieux de notre géographie [52]. C'est pourquoi nous assistons à la démythisation radicale de notre pensée.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.* Il faut évidemment bien distinguer le symbole dont il est question ici et celui de la logique symbolique, pour qui le symbolisme est le comble du formalisme.

[46] Voir *Langage religieux, mythe et symbole*, p. 130. Sur «la prétention de la symbolique à se développer en onto-théologie immédiate» (*ibid.*), voir G. VAJDA, *Langage et surnature dans la Kabbale juive*, p. 325 ss.

[47] P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 130.

[48] *Art. cit.*, p. 129.

[49] Cf. *art. cit.*, p. 131.

[50] *Art. cit.*, p. 132.

[51] *Finitude et culpabilité*, II, p. 25; voir *Langage religieux, mythe et symbole*, pp. 134 ss.

[52] *Finitude et culpabilité*, II, pp. 153-154.

Mais une autre possibilité s'offre à nous : «la démythisation de notre histoire peut devenir l'envers d'une compréhension du mythe comme mythe et la conquête,pour la première fois dans l'histoire de la culture, de la dimension mythique»[53]. Paul Ricœur note que c'est pour cette raison que lui-même, dans cet ouvrage, ne parle jamais de «démythisation», mais de «démythologisation»; car ce qui est perdu, c'est le faux λόγος du mythe[54]. Mais «perdre le mythe comme logos immédiat, c'est le retrouver comme mythos»[55]. Comprendre le mythe comme tel, «c'est comprendre que le mythe, avec son temps, son espace, ses événements, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélante des symboles primaires»[56].

Dans son étude de la symbolique mythique du mal, Paul Ricœur souligne : 1) que la première fonction des mythes est d'*englober* l'humanité dans son ensemble dans une histoire exemplaire; 2) que «l'universalité de l'homme, manifestée par les mythes, tient son caractère concret» du mouvement que le récit introduit dans l'expérience humaine en racontant l'origine et la fin de l'humanité[57]; 3) que le mythe veut atteindre l'énigme de l'existence humaine, à savoir la discordance entre la réalité fondamentale et la modalité actuelle de l'homme. Le mythe tend à expliquer ce passage par un récit. Le mythe a une portée ontologique, car il vise la relation (le saut et le passage, la coupure et la suture) de l'être essentiel de l'homme à son existence historique[58]. Et Paul Ricœur conclut : «par sa triple fonction d'universalité concrète, d'orientation temporelle, et enfin d'exploration ontologique, le mythe a une façon de *révéler*, irréductible à toute traduction d'un langage chiffré en un langage clair (...) il signifie ce qu'il dit»[59].

Dans cette perspective, il n'y a pas d'opposition entre le mythe et la

[53] *Op. cit.*, p. 154.

[54] *Ibid.*; cf. p. 156 : le mythe doit être entièrement dégagé de la fonction «étiologique» avec laquelle il paraît se confondre.

[55] *Op. cit.*, p. 154.

[56] *Ibid.*

[57] *Op. cit.*, p. 154. Dans sa *Préface* au livre de R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, P. Ricœur écrit : «le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée; il exprime (...) la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence.(...) il exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde (...).la mainmise que l'homme opère (...) sur son origine et sur sa fin» (p. 19).

[58] Voir *Finitude et culpabilité*, II, pp. 154-155.

[59] *Op. cit.*, p. 155.

rationalité[60]. Il faut respecter ce type de connaissance symbolique. Le symbole ouvre et découvre une dimension d'expérience qui, sans lui, resterait fermée[61].

Si l'on veut pousser plus loin l'analyse, on peut se demander quelle est la signification ultime de la structure du mythe. On a dit qu'elle était «l'accord intime de l'homme du culte et du mythe avec la totalité de l'être; elle signifierait une plénitude indivisible où le surnaturel, le naturel et le psychologique ne seraient pas encore scindés»[62]. Mais comme l'homme primitif est déjà l'homme de la scission, le mythe ne peut être qu'une restitution intentionnelle, donc symbolique. C'est du reste en raison de ce caractère symbolique du mythe (le sacré est symbolisé et non vécu) que le mythe se scinde en mythes multiples, et qu'il prend la forme d'un récit dramatique[63].

Nous voyons bien l'intérêt de cette étude et son but : restaurer à la pensée philosophique le mythe compris en ce qu'il a de plus profond, le mythe-symbole[64], revivifier la philosophie au contact des symboles fondamentaux de la conscience[65].

[60] La véritable opposition est entre la gnose et la raison, et non pas entre le mythe et la raison. La gnose développe le moment étiologique du mythe (voir p. 156).

[61] Voir *op. cit.*, p. 158. «Il n'est pas douteux que la phénoménologie de la religion a profondément renouvelé le problème du mythe en remontant ainsi à une structure mythique qui serait la matrice de toutes les figures et de tous les récits déterminés propre à telle ou telle mythologie et en rapportant à cette structure mythique diffuse les catégories fondamentales du mythe : participation, relation au Sacré, etc.» (*ibid.*).

[62] *Ibid.*

[63] Voir *op. cit.*, pp. 159-160.

[64] P. Ricœur reconnaît qu'il rejoint là toute une lignée de chercheurs : Schelling, Schleiermacher, Dilthey, et aujourd'hui Leenhardt, van der Leeuw, Eliade, Jung, Bultmann (voir *op. cit.*, p. 326).

[65] Dans une perspective différente, Georges Gusdorf s'est attaché à montrer que, bien loin de devoir rompre avec la conscience mythique, la philosophie (entendue comme l'ensemble des «principes élémentaires traduisant la justification que se donne la personne de sa place dans le monde et de son accord avec l'univers» [*Mythe et métaphysique*, p. 266]) avait la même fonction que le mythe (*ibid.*). Pour G. Gusdorf, en effet, «si la mythologie est une *première métaphysique*, la métaphysique est une *mythologie seconde*» (*op. cit.*, p. 265), et «les grands thèmes de l'ontologie expriment (...) des structures qui sont aussi celles du monde mythique» (*op. cit.*, p. 270). Et il précise : «Une typologie commune paraît possible, qui dégagerait les sens divers de toute métaphysique possible, et définirait du même coup les articulations essentielles de la raison concrète comme ensemble des sens primordiaux de l'être dans le monde» (*ibid.*). Dans son *Traité de métaphysique* (où la métaphysique est définie comme «le regard de l'homme sur le monde qui, se chargeant du monde, organise le monde comme monde» [*op. cit.*, p. 61]), G. Gusdorf explique la naissance de la philosophie par «la désintégration des noyaux mythiques» (*op. cit.*, p. 66), «ilots massifs d'unanimité, cimentés par l'étroite participation des êtres et des choses» (*ibid.*). «L'heure de la philosophie intervient lorsque l'individu, échappant à la captivité

Mais Paul Ricœur reconnaît qu'en raison de la critique, quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'«immédiateté de la croyance»[66]. Nous pouvons cependant, en *interprétant, entendre* à nouveau; «ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrage»[67]. Ainsi, pour Paul Ricœur, «l'herméneutique, acquisition de la 'modernité', est un des modes par lesquels cette 'modernité' se surmonte en tant qu'oubli du sacré»[68]. Et il précise encore : «Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique»[69].

Mais alors, nous ne voyons plus comment le symbole offre une ouverture ontologique ! Il faudrait plutôt dire que c'est l'herméneutique ! Cependant, pouvons-nous retrouver l'être, le sacré, par une réflexion critique sur les symboles fondamentaux ? Pourquoi ne pouvons-nous plus les vivre si la réalité existe toujours et si notre intelligence elle-même, en ce qu'elle a de plus fondamental, demeure la même ? Evidemment, nous ne les expérimentons plus de la même manière. Notre conditionnement, ainsi que celui de ces réalités, a pu se modifier. Il ne s'agit pas de les répéter, mais de les vivre en profondeur pour pouvoir les comprendre, et de les exprimer d'une manière nouvelle afin de les communiquer.

La critique ne modifie pas ce qu'il y a de plus profond en notre intelligence et en notre cœur; elle ne peut que mettre en lumière les limites de notre connaissance et de notre amour, nos possibilités d'erreur. Perpétuellement, en effet, nous sommes tentés de confondre le conditionnement de notre pensée, de notre amour, et ce qu'ils sont en eux-mêmes.

de la participation, s'affirme comme point d'arrêt dans la constitution d'une vérité dont il se sait plus ou moins responsable. (...) La réflexion (...) est l'acte de naissance de la philosophie» (*op. cit.*, p. 65).

[66] *Op. cit.*, p. 326.

[67] *Op. cit.*, p. 327. Cf. pp. 325-326 : il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique; par l'herméneutique, le discours incohérent devient cohérent. Pour P. Ricœur, «la dissolution du mythe-explication est le chemin nécessaire de la restauration du mythe-symbole» (p. 326).

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.* La «seconde naïveté» que nous attendons ne nous est plus accessible «nulle part ailleurs que dans une herméneutique; nous ne pouvons plus croire qu'en interprétant. C'est la modalité 'moderne' de la croyance dans les symboles; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse» (*ibid.*).

N'y a-t-il pas contradiction à parler d'une *seconde* naïveté ? La naïveté ne peut être que première. Du reste, il est peut-être maladroit de parler de naïveté. Il vaudrait mieux reprendre l'intention profonde de la pensée symbolique et mythique, et comprendre qu'une telle pensée est liée à la destinée de l'homme dans son rapport avec le monde ou avec l'Absolu [70]. Les Anciens avaient bien saisi cela. Les modernes sont trop préoccupés exclusivement du *comment* pour saisir cette finalité profonde; et ce n'est pas par une méta-critique qu'on pourra la redécouvrir.

Comment une pensée primitive, fondamentale, peut-elle être atteinte par une méthode qui est le fruit de toute une philosophie idéaliste, rationaliste, critique et hypercritique ? La phénoménologie n'est-elle pas beaucoup trop raffinée pour saisir ce qu'est le mythe, ce qu'est la connaissance symbolique ? Elle peut montrer en quoi cette connaissance diffère formellement des autres, mais non pas ce qu'elle est en elle-même.

La connaissance mythique est une connaissance primitive qui, certes, est bien de l'ordre du *comment* – elle regarde l'origine – mais d'un *comment* qui s'enracine dans la finalité, la destinée de l'homme [71]. C'est du reste pour cela qu'il peut y avoir des mythes eschatologiques, qui expriment le *comment* de la finalité. La connaissance mythique est une sorte de connaissance théologique radicale. Elle montre comment l'homme peut toujours vivre ce *comment* et être uni à cette fin.

Comprenons bien la place de la pensée symbolique et mythique relativement à la philosophie et à la métaphysique. Elle est née avant, et demeure toujours pour l'homme le type premier de sa pensée. Etant génétiquement première, elle forme bien le milieu humain le plus fondamental, à partir duquel notre intelligence métaphysique s'éveille.

[70] A la suite de Bultmann, P. Ricœur, reprenant l'expression heideggérienne, parle d'une «pré-compréhension» de la chose au sujet de laquelle on interroge (voir *op. cit.*, p. 327; cf. la *Préface* de P. Ricœur à R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et mythologisation*, p. 27). Ne vaudrait-il pas mieux dire que toute interrogation sur le réel implique un contact vital avec le réel, une expérience, un appétit de bonheur ?

[71] Voir M. ELIADE, *Significations du mythe*, pp. 169-170 : d'une manière générale, on peut dire que tout mythe raconte comment quelque chose est venu à l'existence : le monde, l'homme, etc. Le mythe cosmogonique sert de modèle à tous les mythes d'origine. Il y a également les mythes de la fin : «on peut aussi dire que toute mythologie (...) comprend non seulement un commencement, mais aussi une fin, circonscrite par les dernières manifestations des Etres Surnaturels, des Héros ou des Ancêtres» (p. 170).

Mais ce premier moment, s'il conditionne toute notre vie intellectuelle, ne la détermine pas. Notre intelligence métaphysique, dans la mesure où elle s'éveille, cherche à découvrir ce-qui-est, et non en premier lieu à «écouter» les traditions religieuses, si vénérables qu'elles soient. Ces traditions religieuses peuvent aider à poser telle question, mais ne sauraient remplacer la pensée métaphysique [72]. Le sacré que celle-ci rencontre dans les traditions religieuses n'est pas l'être qu'elle cherche à connaître – bien que ce sacré soit une modalité très profonde de ce-qui-est, sur laquelle la pensée métaphysique devra revenir pour savoir ce qu'elle doit en retenir.

Si la connaissance symbolique, religieuse et artistique, tout en étant le milieu, l'«humus» en lequel éclôt l'intelligence métaphysique, ne peut s'identifier à cette dernière, c'est précisément parce que la pensée symbolique n'est pas en premier lieu la *pensée de l'être,* la recherche de l'être, mais le contact premier avec le tout, avec l'univers ou avec l'Absolu, et qu'elle reste un contact immédiat, englobant, confus, mais riche en affectivité. Ce n'est pas l'être qui est alors atteint, mais le tout en lequel l'homme naît, à l'égard duquel il sent sa dépendance, sa référence profonde, et à partir duquel il pourra s'épanouir. Cette première connaissance symbolique demeure très existentielle, et antérieure à toute analyse. C'est une véritable connaissance, mais symbolique, qui ne peut s'exprimer que dans une communion, une participation au tout, à l'Absolu, ou qui, parfois, implique un sentiment de rupture, de séparation (communion et séparation fondant toute connaissance symbolique).

Mais la connaissance symbolique, mythique, n'est pas seulement cette première connaissance confuse, englobante. Elle peut aussi être une connaissance exprimant le lien personnel de l'homme avec son Dieu. Elle apparaît alors, non plus comme fondamentale, mais comme ultime. Dans la mesure où l'homme vit une certaine intimité avec son Dieu dans l'amour, il sait que ce contact ne peut se dire, qu'il est «ineffable». C'est un contact vécu dans l'amour et dans le silence de l'amour, que l'on ne peut exprimer qu'au moyen d'un langage symbolique, mythique. Nous retrouvons ici les liens qui peuvent exister entre métaphysique et mystique.

[72] Si la foi surnaturelle purifie et décante profondément les mythes religieux primitifs, la connaissance humaine du chrétien demeure néanmoins toujours liée à cette forme de connaissance symbolique. C'est pourquoi on pourra concevoir une métaphysique chrétienne à partir des grands symboles de la Révélation. On aura alors une métaphysique fondée sur une connaissance symbolique, à la manière de celle de Platon, fondée sur les grands mythes traditionnels (voir, par exemple, les études de Cl. Tresmontant) – compte tenu, évidemment, de la différence de vérité qui sépare ces deux fondements; mais, pour un regard philosophique, la Révélation demeure une connaissance analogue à celle des grands mythes religieux.

Si donc, par crainte d'un certain rationalisme, d'un certain logicisme, on n'accepte pas une véritable intelligence de l'être de ce-qui-est, ni la possibité d'une analyse métaphysique, et que d'autre part on veuille maintenir une pensée originale et fondamentale de l'être, on comprend comment on est amené à se tourner vers la pensée poétique et à magnifier la connaissance symbolique, l'une et l'autre ne pouvant plus se distinguer de la pensée de l'être.

Si, à cause de la critique kantienne, on pense ne plus pouvoir vivre de ce qu'il y a de premier et de fondamental dans l'intelligence humaine, l'être n'est plus alors découvert qu'à travers une réflexion phénoménologique radicale, à travers une herméneutique des symboles fondamentaux. Mais est-ce bien l'être en lui-même que l'on redécouvre ? Ne demeure-t-on pas dans l'ordre de l'intentionalité du vécu ?

Nous touchons là, de nouveau, deux grandes difficultés que nous avons dejà signalées. Seule une découverte en profondeur du réalisme de l'intelligence – tenant compte de la critique et s'en servant, certes, mais sans être relative à elle, et tenant compte des excès du rationalisme et du logicisme sans en avoir peur – peut permettre à notre intelligence d'aller jusqu'au bout de son appétit d'intelligence : saisir l'être en tant qu'être.

Par l'expérience, l'intelligence peut toujours reprendre un contact direct avec ce-qui-est. Même si les hommes vieillissent – et la critique les fait vieillir très vite – l'esprit, lui, ne vieillit pas. Notre intelligence peut toujours, par l'expérience, redécouvrir la source des interrogations et, par là, approfondir toujours sa saisie de ce-qui-est, en acceptant les analyses nécessaires pour mieux pénétrer ce qui lui est donné.

* * *

Ces réflexions nous montrent combien il est difficile de comprendre la métaphysique de ce-qui-est considéré en tant qu'*être* et de la laisser se développer sans contamination comme une véritable philosophie première. Cela n'a rien d'étonnant, vu le caractère à la fois si simple et si éminent de la métaphysique : elle est vraiment l'activité la plus naturelle et la plus noble de notre intelligence, celle qui est la plus propre à notre intelligence en tant qu'intelligence; elle est donc aussi la plus fragile, celle que nous acquérons le plus difficilement et que nous possédons le moins bien. Il est normal que ce qui est fragile cherche à s'appuyer sur ce qui l'est moins, mais c'est au risque de se ternir et de perdre son éclat propre; aussi faut-il toujours revenir à la source première de notre connaissance métaphysique pour la purifier, la décanter de tout ce qui l'alourdit, de tout ce qui vient s'ajouter de l'extérieur en la rendant plus opaque.

Ce retour à la source première de notre connaissance métaphysique ne doit pas être confondu avec une réflexion phénoménologique radicale qui, elle aussi, recherche ce qui est fondamental et premier, mais dans l'ordre du *vécu*, alors que la source première de notre connaissance métaphysique ne peut être que la découverte de l'*être* de ce-qui-est.

Ce retour à la source première de notre connaissance métaphysique ne doit pas non plus être confondu avec l'attitude de réflexion critique cherchant à découvrir ce qu'il y a de premier dans notre vie intellectuelle, ce qu'il y a de plus fondamental. Car ce qui est premier dans notre vie intellectuelle, si radical que cela soit, n'est pas, comme nous l'avons dit, ce qui est premier dans l'ordre de l'être.

Ce retour ne doit pas non plus être confondu avec l'appétit naturel de contempler Celui qui est la source de tout ce-qui-est : Dieu. Car si la métaphysique demande de se transformer en théologie naturelle, elle ne peut le faire qu'en découvrant par ses propres efforts l'existence de l'Etre premier; et avant d'affirmer l'existence de l'Etre premier, il faut d'abord que la métaphysique découvre ce qu'est l'être. Prétendre revenir à la source première de notre connaissance métaphysique en contemplant l'Etre premier, c'est confondre ce qui est premier pour notre intelligence avec ce qui est premier d'une manière absolue.

Le retour à la source première de notre connaissance métaphysique ne doit pas non plus se confondre avec un souci de rigueur logique, un souci de clarté; car la découverte de l'être de raison, de la relation en ce qu'elle a de plus formel, n'est pas la découverte de ce qui est premier dans l'ordre de l'être.

Enfin, le retour à la source première de notre connaissance métaphysique ne doit être confondu ni avec l'expérience interne de l'amour (qui est la découverte première du bien, mais non pas celle de l'être), ni avec l'expérience intime du choix-créateur artistique (qui est certes la découverte d'une *idea* capable d'orienter notre activité fabricatrice [73], mais qui n'est plus la découverte de l'être), ni avec l'expérience de ce-qui-est-mû (qui est bien le contact direct avec la réalité existante, mais n'est pas la découverte de l'être), ni enfin avec l'expérience de l'élan vital de la spontanéité, car la vie des réalités vivantes n'est pas leur être.

La métaphysique, parce qu'elle est la découverte de l'être de ce-qui-est, est donc au delà de la découverte immédiate de ces diverses sources qui, sans doute, peuvent toutes conduire à l'être de ce-qui-est, mais ne le sont pas formellement; et qui toutes, parce qu'elles sont un certain absolu (ayant une certaine primauté dans un ordre donné) peuvent être rivales de l'être dans la mesure où cette primauté relative s'impose et parvient à cacher la primauté absolue de l'être.

C'est en se découvrant elle-même comme la connaissance propre de ce-qui-est en tant qu'*être* que la métaphysique se détermine elle-même et se critique comme la connaissance philosophique à la fois première et ultime : toutes les «parties» de la philosophie s'achèvent en elle et elle-même, en droit, n'en est pas dépendante. En progressant, elle se distingue de plus en plus de la critique, celle-ci réfléchissant sur le vécu de l'intelligence alors qu'elle-même considère le fondement du vécu de l'intelligence (ce-qui-est en tant qu'être). Elle se distingue également de plus en plus de la logique, qui ne peut atteindre directement le réel et demeure dans l'être de raison, l'universel et le possible, alors que la métaphysique cherche toujours davantage à atteindre ce-qui-est en ce qu'il a de plus réel, de plus actuel. La métaphysique saisit aussi, en progressant, tout ce qui la distingue de la phénoménologie. Celle-ci demeure dans la réflexion sur le vécu, cherchant à découvrir le vécu le plus originel, le vécu le plus primitif et le plus fondamental; la métaphysique cherche à pénétrer ce-qui-est en sa réalité la plus profonde, pour découvrir ses causes propres. Elle sait que l'être ne peut être atteint en ses principes, en ses causes propres, que par l'intelligence, et qu'il ne peut être l'objet ni d'une expérience, ni d'une intuition directe : il est au delà de l'expérience et de l'intuition. D'autre

[73] Voir *L'activité artistique*, I, p. 290 ss.; II, p. 325 ss.

part, plus la métaphysique découvre ce qu'est l'être en ses principes propres, plus elle saisit qu'il n'est pas l'Etre premier, mais aussi plus elle cherche à découvrir cet Etre premier et à Le contempler.

Enfin, plus elle découvre ce-qui-est comme *être*, plus la métaphysique se distingue de la foi et de la théologie. Car si la foi donne une certitude existentielle surnaturelle du mystère de Dieu Se révélant au croyant, elle ne donne pas à l'intelligence humaine la connaissance métaphysique de ce-qui-est comme être. C'est pourquoi cette certitude surnaturelle de la foi ne modifie pas essentiellement la recherche propre de l'intelligence métaphysique. Elle n'agit que d'une manière extrinsèque, à la façon d'un milieu vital qui favorise, réconforte, supprime certains obstacles extérieurs, mais ne donne aucune spécification propre. Si elle conditionne l'exercice de l'intelligence, elle ne la détermine pas ni ne transforme sa structure. Pour cette raison, parler de «métaphysique chrétienne» n'est pas une qualification propre. Si l'homme est métaphysicien, ce n'est pas en tant que chrétien mais en tant qu'homme – et en tant qu'homme intelligent. Si cet homme intelligent est chrétien, cela ne modifie pas la nature essentielle de son intelligence, mais cela lui donne une situation existentielle qui peut favoriser l'exercice de son intelligence métaphysique. Car la foi ne nous donne pas une aptitude à recevoir l'être et à être attentif à l'être, mais une capacité de recevoir la Parole de Dieu et d'être attentif à Sa Révélation. Néanmoins, il est évident que, par la foi, notre intelligence s'ouvre à la Parole de Dieu et à Sa Révélation; notre intelligence est alors radicalement orientée vers la Vérité et rendue plus apte à la connaître; elle est, normalement, rendue plus capable de rechercher la vérité.

Voilà, nous semble-t-il, ce que la connaissance métaphysique découvre progressivement au cours de son lent développement. Rien d'étonnant alors à ce qu'elle soit plus d'une fois tentée par ces divers compromis. Il est si difficile de rester vraiment fidèle à la réalité telle qu'elle est et de se laisser conduire par elle sans vouloir la guider dans le sens que l'on souhaiterait ! La métaphysique est pour l'esprit humain l'entreprise la plus difficile qui soit, celle qui normalement demande, pour se développer, le plus de temps et le plus d'effort [74]. La sagesse-

[74] C'est ce que S. Thomas souligne avec force dans le *Contra Gentiles*, I, ch. 4. Voir aussi le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, VI, leçon 3, n°s 1210-1211, où S. Thomas indique dans quel ordre les diverses sciences doivent être enseignées : «les jeunes gens ne croient pas ce qui relève de la sagesse (*sapientialia*), à savoir de la métaphysique (*metaphysicalia*); c'est-à-dire que leur esprit n'y atteint pas, bien qu'ils ne manquent d'en

métaphysique n'est du reste jamais parfaitement acquise et possédée par l'homme [75], et pourtant elle est ce qui procure à l'esprit humain les plus grandes joies et lui donne comme une nouvelle jeunesse. Dans un monde qui évolue si vite en raison du progrès technique, et qui vieillit aussi tellement vite, la recherche métaphysique apparaît comme une nécessité encore plus impérieuse, si l'esprit humain veut encore vivre comme un esprit, s'il veut respirer un air pur qui le vivifie et non, en s'asphyxiant, se laisser progressivement matérialiser.

parler (*non attingunt mente, licent dicant ore*); mais en mathématiques le *quod quid est* ne leur demeure pas caché, car les raisons des mathématiques concernent des choses imaginables, alors que celles de la sagesse sont purement intelligibles. Or les jeunes saisissent facilement ce qui tombe sous l'imagination. Mais ce qui excède les sens et l'imagination, leur esprit ne l'atteint pas, car leur intellect n'est pas encore exercé à de telles considérations, tant faute de temps qu'en raison des multiples transformations (*mutationes*) de la nature.

L'ordre à observer pour l'enseignement exigera donc que les enfants soient d'abord instruits des choses logiques, car la logique enseigne le mode de toute la philosophie. En second lieu ils doivent être instruits des mathématiques, qui ne nécessitent pas d'expérience ni ne transcendent l'imagination. En troisième lieu, ils seront instruits des choses naturelles; car bien qu'elles ne dépassent pas les sens et l'imagination, elles requièrent cependant l'expérience. En quatrième lieu on leur enseignera la morale, qui requiert à la fois l'expérience et une âme libérée des passions (...). Enfin, en cinquième lieu, on leur enseignera la sagesse et les choses divines (*in sapientialibus et divinis*), qui transcendent l'imagination et requièrent une intelligence vigoureuse.»

[75] Une telle science ne peut jamais être un «avoir» parfait, une possession. On ne peut «avoir» l'être. C'est du reste pour cela que l'on aimera, aujourd'hui, éviter le terme «science» qui exprime la possession, la domination; la science implique un pouvoir. On préférera parler de «visée» jamais réalisée, d'une recherche perpétuelle... Relevons ces lignes de Jaspers : «Le mot grec 'philosophe' (*philosophos*) est formé par opposition à *sophos*. Il désigne celui qui aime le savoir, par différence avec celui qui, possédant le savoir, se nomme savant. Ce sens persiste encore aujourd'hui : l'essence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité, non sa possession, même si elle se trahit elle-même, comme il arrive souvent, jusqu'à dégénérer en dogmatisme, en un savoir mis en formules, définitif, complet, transmissible par l'enseignement. Faire de la philosophie, c'est être en route. Les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question.

Pourtant cette façon d'être en marche – le sort de l'homme dans le temps – n'exclut pas la possibilité d'un profond apaisement, et même, à certains instants suprêmes, d'une sorte d'achèvement. Celui-ci n'est jamais enfermé dans un savoir formulable, dans des énoncés ou des professions de foi; il est dans la façon dont s'accomplit, au sein de l'histoire, la condition d'un être humain auquel se révèle l'être lui-même. Conquérir cette réalité dans la situation donnée, toujours particulière, où l'on se trouve placé, tel est le sens de l'effort philosophique» (K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, pp. 8-9).

V. Importance et urgence de la philosophie première dans la vie de l'homme

Contrairement à ce que certains ont dit, la métaphysique n'est ni un jeu de dilettantes, ni un art de fuir la vie et ses difficultés; elle n'est ni illusoire, ni mensongère, ni sophistique. Elle est vraiment enracinée en ce qu'il y a de plus naturel dans la vie de l'esprit. Par le fait même, elle est ce qui s'impose de la manière la plus profonde; car si l'intelligence est essentiellement ordonnée à la connaissance de l'être, seule la découverte de l'être peut lui permettre d'être parfaitement elle-même.

Mais peut-on prouver que l'intelligence est essentiellement ordonnée à la connaissance de l'être ? Pour le prouver, il faudrait aller au delà de cette connaissance; or, précisément, la connaissance de l'être est la plus fondamentale, la plus primitive, celle que présupposent toutes les autres. On ne peut donc pas prouver que l'intelligence est essentiellement ordonnée à l'être; mais cela ne veut pas dire que ce ne soit pas vrai ! On sait que seulement les vérités secondaires peuvent se prouver, et que les vérités premières, les plus fondamentales, ne le peuvent pas. Il faut les découvrir comme telles, et alors elles s'imposent. C'est ici le cas. Dès que l'intelligence découvre ce-qui-est comme *être*, elle saisit pour quoi elle est faite radicalement : elle est faite pour connaître la réalité existante en ce qu'elle a de plus elle-même, en son être.

Le signe de cela, dit Aristote, c'est la joie que nous avons à voir, à regarder [1]; car cette joie montre que la connaissance possède en elle-même sa propre finalité. S'il en est déjà ainsi de la connaissance visuelle, la connaissance la plus radicale, la plus profonde, celle de l'être, possède encore plus profondément sa propre finalité [2]. Donc, en

[1] *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21 ss.

[2] Rappelant l'importance de la métaphysique à notre époque, Jean Pucelle en souligne le caractère essentiellement spéculatif et contemplatif. Mais pour lui, la philosophie serait infidèle à sa mission si elle ne *partait pas de la pensée*; elle ressortirait alors «à un type de pensée plutôt pré-philosophique. Et cela sans en excepter les doctrines scolastiques dont la démarche est 'réaliste' : elles tombent dans la tentation de la crédulité et de la naïveté» (Contribution à *Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa e dovrebbe occupare la filosofia* ?, p. 666). Nous sommes bien d'accord avec J. Pucelle, comme Aristote avec Platon, sur la finalité de la métaphysique, qui ne peut être que contemplative. Mais une véritable contemplation implique que l'on atteigne une Réalité; or nous ne pouvons atteindre cette Réalité absolue qu'à partir de la réalité existant en elle-même (subsistante).

connaissant ce qu'est l'être, l'intelligence se découvre elle-même, et elle se découvre essentiellement faite pour cela.

L'ultime confirmation en est que seule la connaissance de l'être permet à l'homme de découvrir l'existence de l'Etre premier, Dieu, et d'affirmer que cet Etre premier est bien la source de son être. C'est donc la connaissance de l'être qui permet à l'intelligence de l'homme de découvrir sa source première, et ce qui, dans la réalité, est ultime. C'est donc bien cette connaissance métaphysique de l'être qui permet à notre intelligence de se découvrir comme intelligence. Seule la philosophie première permet à notre intelligence d'être pleinement elle-même et se reconnaître comme telle.

Par là, l'intelligence découvre son autonomie radicale : elle ne dépend immédiatement et consciemment que de l'être, de ce-qui-est en tant qu'*être*. L'opinion des hommes et leur autorité, si importantes qu'elles puissent être, ne peuvent s'imposer directement à notre intelligence et la mesurer. Du point de vue philosophique, l'autorité des hommes est la dernière des raisons; on ne peut philosopher vraiment, ni surtout entrer dans la connaissance métaphysique, en demeurant au niveau de l'opinion des hommes et des philosophes. L'opinion des hommes et des philosophes peut aider à poser un problème, ou indiquer la route à suivre, mais ne peut être la solution philosophique; il faut revenir à la réalité, à l'expérience de ce-qui-est. Plus les hommes vivent au niveau de la propagande et des opinions des autres, plus il est nécessaire que notre intelligence, pour pouvoir respirer pleinement et être pleinement elle-même, comprenne son autonomie radicale et en vive. Sinon, elle s'anémie progressivement, en ne s'exerçant plus à son niveau propre d'intelligence. On peut étouffer intellectuellement sous le poids des opinions des autres; une trop grande érudition historique peut très bien empêcher l'intelligence de vivre *comme intelligence*.

Si la découverte de l'être permet à l'intelligence de saisir son autonomie radicale, elle lui révèle aussi sa faiblesse congénitale. Faite pour l'être, elle demeure cependant, dans son exercice, liée à l'imagination et, par celle-ci, au monde sensible qui bien souvent l'empêche de s'élever jusqu'à l'être.

C'est ce danger même, caractéristique de la découverte de l'être, qui nous fait comprendre combien il est important d'accepter l'aide de ceux qui ont pénétré plus avant que nous dans la découverte métaphysique, de les regarder comme des amis et des compagnons de recherche capables de nous indiquer certaines pistes, afin que nous ne nous égarions pas et perdions moins de temps. Celui qui connaît plus profon-

dément son autonomie est plus libre et accepte plus facilement cette aide que celui qui, n'ayant pas encore découvert la vraie source de son autonomie, a toujours peur d'être influencé.

Si la connaissance métaphysique de l'être n'est ni la connaissance de l'Etre premier, ni la contemplation de l'Etre premier (nous l'avons déjà vu), elle seule pourtant permet de découvrir l'Etre premier et, par là, de découvrir la source et la fin propre de l'esprit, de l'intelligence. La connaissance métaphysique est donc la seule qui permette à notre intelligence de découvrir sa finalité propre et ultime, ce pour quoi elle est faite : la contemplation. La connaissance métaphysique de l'être est donc, pour notre intelligence, souverainement vitale; sans elle, notre intelligence demeure errante et, ne découvrant pas sa finalité, elle risque de se considérer comme vaine, ce qui peut la conduire au suicide.

Découvrant l'existence de l'Etre premier, du Bien premier, suprême, la connaissance métaphysique nous permet de saisir que notre âme spirituelle est immortelle; par là, elle donne à la philosophie morale son fondement ultime. Elle permet aussi à la philosophie morale de se développer en philosophie religieuse; car la découverte de l'existence de l'Etre premier, Créateur de notre âme spirituelle, réclame de nous l'adoration.

L'explication métaphysique des rapports de l'Etre premier et des autres réalités (ce que la tradition religieuse appelle la «création») donne à la philosophie de l'activité artistique une nouvelle signification. Nous pouvons mieux saisir la grandeur et les limites du choix-créateur de l'artiste en le considérant dans la lumière de l'acte créateur[3].

La connaissance métaphysique de l'être implique la véritable découverte de l'acte et de la puissance, découverte qui, à son tour, permet de saisir ce qu'est le mouvement, ce qu'est l'opération vitale et, plus radicalement encore, ce qu'est l'âme relativement au corps.

On voit donc que toute la philosophie se trouve comme purifiée et approfondie par la connaissance métaphysique de l'être et la découverte de l'Etre premier. Si cette connaissance de l'être ne se réalise pas, ou ne se réalise que d'une manière très imparfaite, trop implicite, ce sont toutes les parties de la philosophie qui en pâtissent et risquent de se matérialiser.

[3] Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 285 ss. et 346 ss.

La connaissance métaphysique de l'être n'est donc pas quelque chose de superflu, de secondaire; elle l'est moins que jamais dans un monde qui tend à tout relativiser, étant toujours plus dominé par le progrès des sciences et des techniques. Le progrès des sciences, en effet, ne spiritualise pas vraiment l'homme, car il le maintient toujours dans le monde sensible et quantitatif. Il faut donc que l'homme comprenne le danger que court son esprit, de s'anémier progressivement dans un milieu qui ne peut plus le vivifier profondément. En s'anémiant de plus en plus, il risque de ne plus être assez vigoureux pour réagir, et de se laisser entièrement dominer. Au lieu d'avoir la force de remonter vers sa source pour être elle-même et découvrir sa signification profonde, l'intelligence se laisse entraîner à descendre le fleuve, à «faire comme tout le monde», à suivre la mode actuelle sans plus rechercher la vérité – et nous savons que la mode intellectuelle est la plus terrible qui soit.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement 7
Plan de l'ouvrage 9
Avant-propos 11

Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique

I. SAGESSE, MÉTAPHYSIQUE, ONTOLOGIE 15
De la sagesse à la philosophie première 15
Métaphysique de l'être et foi en le Dieu Créateur 23
Sagesse, métaphysique, philosophie première et théologie 28
Science de l'être en tant qu'être 38
Science de la substance 41
Science des premiers principes 44
Rapports de la philosophie première et des différentes parties de la philosophie 46
Métaphysique – logique 50
Métaphysique – théologie 54
Métaphysique – critique 63
Métaphysique – dialectique 71
Métaphysique – phénoménologie 75
Dépassement et négation de la métaphysique : la volonté de puissance 84
Ontologie au delà de la métaphysique 88
II. LA MÉTAPHYSIQUE ET LES AUTRES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE 99
Métaphysique, philosophie de la nature, cosmologie 99
Métaphysique et psychologie 100
Métaphysique et morale 102
III. LA MÉTAPHYSIQUE ET LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES 104
Métaphysique, mathématiques et sciences 104
Métaphysique et linguistique 107
Métaphysique et structuralisme 111
L'anti-métaphysique contemporaine 115
IV. LA MÉTAPHYSIQUE ET SON ENRACINEMENT DANS LA VIE RELIGIEUSE ET MYSTIQUE 120
Métaphysique et mystique 120
Métaphysique et mythe 123
V. IMPORTANCE ET URGENCE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE DANS LA VIE DE L'HOMME 142

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 28 JANVIER 1975
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition : T 53 145
Dépôt légal : 1er trimestre 1975.

Librairie Pierre TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

ISBN 2-85244-015-6